

الجزء العاشر

الطبعـــة الأولى

يطلب من ملتزم طبعه

عبد الرحمن محمد

ملتزم طبع المصحف الشريف بميدان الجامع الأزهر

حقوق الطبع والنقل محفوظة لملتزمه

طبع بالمطبعة البهيـة المصرية

١٣٥٧ هجرية — ١٩٣٨ ميلادية

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا «١٧»

قوله تعالى ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فى الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال الاذى عنهما ، وأخبر على الاطلاق أيضا أنه تواب رحيم ، ذكر وقت التوبة وشرطها ، ورغبهم فى تعجيلها لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) واحتج القاضى على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين : الأول : ان كلمة «على» للوجوب فقوله (إنما التوبة على الله للذين) يدل على أنه يجب على الله عقلا قبولها . الثانى : لو حملنا قوله (إنما التوبة على الله) على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع ، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين ولا يلزم التكرار .

واعلم أن القول بالوجوب على الله باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول: أن لازمة الوجوب استحقاق الذم عند الترك . فهذه اللازمة اما أن تكون ممتنعة الثبوت فى حق الله تعالى، أو غير ممتنعة فى حقه ، والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم، وهذا الذم محال الثبوت فى حق الله تعالى . وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت فى حق الله ، وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت ، فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار

وذلك باطل ، وأما ان كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول فى حق الله تعالى ، فكل ماكان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فيلزم جواز أن يكون الاله مع كونه إلها يكون موصوفا باستحقاق الذم وذلك محال لايقوله عاقل ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل .

﴿الحجة الثانية﴾ أن قادرية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها إما أن يكون على السوية، أو لا يكون على السوية، فان كان على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح ، ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفى الصانع ، وإن حدث عن العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته، فتكون تلك التوبة إنعاما من الله تعالى على عبده، وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه أن ينعم عليه مرة أخرى ، فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله القبول ، وأما إن كانت قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم ، وإذا كان كذلك كان القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا

﴿الحجة الثالثة﴾ التوبة عبارة عن الندم على مامضى والعزم على الترك فى المستقبل، والندم والعزم من باب الكراهات والارادات ، والكراهة والارادة لا يحصلان باختيار العبد ، وإلا افتقر فى تحصيلها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل ، وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى ، وفعل الله لا يوجب على الله فعلا آخر، فثبت أن القول بالوجوب باطل

﴿الحجة الرابعة﴾ أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم ، فلو صار ذلك علة للوجوب على الله لصار فعل العبد مؤثراً فى ذات الله وفى صفاته، وذلك لا يقوله عاقل .

فأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد قبول التوبة من المؤمنين ، فاذا وعد الله بشىء وكان الخلف فى وعده محالا كان ذلك شبيها بالواجب ، فبهذا التأويل صح اطلاق كلمة «على» وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله (إنما التوبة على الله) وبين قوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

إن قيل : فلما أخبر عن قبول التوبة وكل ماأخبر الله عن وقوعه كان واجب الوقوع ، فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا .

قلنا: الاخبار عن الوقوع تبع للوقوع، والوقوع تبع للايقاع، والتبع لا يغير الأصل، فكان فاعلا مختارا فى ذلك الايقاع . أما أنتم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث أنها هى تؤثر فى وجوب القبول على الله تعالى، وذلك لا يقوله عاقل فظهر الفرق.

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالي شرط قبول هذه التوبة بشرطين : أحدهما قوله (للذين يعملون

السوء بجهالة) وفيه سؤالان : أحدهما : أن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق عقابا، لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة ، فعلى هذا : الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم الى التوبة ، والسؤال الثانى : أن كلمة «إنما» للحصر، فظاهر هذه الآية يقتضى أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوأ أن لا تكون توبته مقبولة ، وذلك بالاجماع باطل .

والجواب عن السؤال الأول : أن اليهودى اختار اليهودية وهو لايعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها .

والجواب عن السؤال الثانى : أن من أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية يكون حاله أخف ممن أتى بها مع العلم بكونها معصية ، واذا كان كذلك لاجرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم ، وأما القسم الثانى فلما كان ذنبهم أغلظ لاجرم لم يذكر فيهم هذا التأكيد فى قبول التوبة ، فتكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى .

واذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التى ذكرها المفسرون فى تفسير الجهالة .

الأول : قال المفسرون: كل من عصى الله سمى جاهلا وسمى فعله جهالة، قال تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام (أصب إليهن وأكن من الجاهلين) وقال حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال لاخوته (هل علمتم مافعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون) وقال تعالى (يانوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ماليس لك به علم إنى أعظك أن تكون من الجاهلين) وقال تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وقد يقول السيد لعبده حال مايذمه على فعل : ياجاهل لم فعلت كذا وكذا ، والسبب فى إطلاق اسم الجاهل على العاصى لربه أنه لو استعمل مامعه من العلم بالثواب والعقاب لما أقدم على المعصية ، فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لاعلم له ، فعلى هذا الطريق سمى العاصى لربه جاهلا ، وعلى هذا الوجه يدخل فيه المعصية سواء أتى بها الانسان مع العلم بكونها معصية أو مع الجهل بذلك .

﴿والوجه الثانى﴾ فى تفسير الجهالة : أن يأتى الانسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أن يكون جاهلا بقدر عقابه ، وقد علمنا أن الانسان اذا أقدم على مالا ينبغى مع العلم بأنه مما لاينبغى إلا أنه لايعلم مقدار مايحصل فى عاقبته من الآفات . فانه يصح أن يقال على سبيل المجاز: انه جاهل بفعله .

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون المراد منه أن يأتى الانسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونه معصية لكن بشرط أن يكون متمكنا من العلم بكونه معصية ، فانه على هذا التقدير يستحق العقاب ، ولهذا

المعنى أجمعنا على أن اليهودى يستحق على يهوديته العقاب ، وإن كان لا يعلم كون اليهودية معصية ، إلا أنه لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية، كفى ذلك فى ثبوت استحقاق العقاب ، ويخرج عما ذكرنا النائم والساهى ، فانه أتى بالقبيح ولكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا ، وهذا القول راجح على غيره من حيث أن لفظ الجهالة فى الوجهين الأولين محمول على المجاز ، وفى هذا الوجه على الحقيقة، إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لا يعلم قبحه ، أما المتعمد فانه لا يكون داخلا تحت الآية، وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة. فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك أولى ، فهذا هو الكلام فى الشرط الأول من شرائط التوبة ، وأما الشرط الثانى فهو قوله (ثم يتوبون من قريب) وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله ، وإنما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه : أحدها : أن الأجل آت وكل ماهو آت قريب . وثانيها : للتنبيه على أن مدة عمر الانسان وإن طالت فهى قليلة قريبة فانها محفوفة بطرفى الأزل والأبد ، فاذا قسمت مدة عمرك إلى ما على طرفيها صار كالعدم . وثالثها : أن الانسان يتوقع فى كل لحظة نزول الموت به، وما هذا حاله فانه يوصف بالقرب .

فان قيل : مامعنى «من» فى قوله (من قريب)

الجواب : أنه لابتداء الغاية، أى يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع فى زمرة المصرين ، فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فانه يكون خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله بقوله (إنما التوبة على الله) وبقوله (فأولئك يتوب الله عليهم) ومن لم تقع توبته على هذا الوجه فانه يكفيه أن يكون من جملة الموعودين بكلمة «عسى» فى قوله (عسى الله أن يتوب عليهم) ولا شك أن بين الدرجتين من التفاوت مالا يخفى . وقيل : معناه التبعيض ، أى يتوبون بعض زمان قريب ، كأنه تعالى سمى مابين وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ، ففى أى جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب ، وإلا فهو تائب من بعيد .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين قال (فأولئك يتوب الله عليهم)

فان قيل : فما فائدة قوله (فأولئك يتوب الله عليهم) بعد قوله (إنما التوبة على الله)

قلنا : فيه وجهان : الأول أن قوله (إنما التوبة على الله) إعلام بأنه يجب على الله قبولها ، وجوب الكرم والفضل والاحسان ، لا وجوب الاستحقاق ، وقوله (فأولئك يتوب الله عليهم)

وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً «١٨»

إخبار بأنه سيفعل ذلك . والثانى : أن قوله (إنما التوبة على الله) يعنى إنما الهداية الى التوبة والارشاد اليها والاعانة عليها على الله تعالى فى حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنها عن قريب وترك الاصرار عليها وأتى بالاستغفار عنها . ثم قال (فأولئك يتوب الله عليهم) يعنى أن العبد الذى هذا شأنه اذا أتى بالتوبة قبلها الله منه ، فالمراد بالأول التوفيق على التوبة ، وبالثانى قبول التوبة .

ثم قال ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ أى وكان الله عليما بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء الشهوة والغضب والجهالة عليه. حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ، ثم إنه تاب عنها من قريب فانه يجب فى الكرم قبول توبته .

قوله تعالى ﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التى لاتكون مقبولة ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فان توبته غير مقبولة ، وهذه المسألة مشتملة على بحثين :

﴿البحث الأول﴾ الذى يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه : الأول : هذه الآية وهى صريحة فى المطلوب ، الثانى : قوله تعالى (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) الثالث : قال فى صفة فرعون (فلما أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين) فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ، ولو أنه أتى بذلك الايمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا ، الرابع : قوله تعالى (حتى اذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها) الخامس : قوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى

أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها) فأخبر تعالى فى هذه الآيات أن التوبة لاتقبل عند حضور الموت . السادس : روى أبو أيوب عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة العبد مالم يغرغر ، أى مالم تتردد الروح فى حلقه ، وعن عطاء : ولو قبل موته بفواق الناقة . وعن الحسن : أن ابليس قال حين أهبط إلى الأرض : وعزتك لا أفارق ابن آدم مادام روحه فى جسده ، فقال: وعزتى لاأغلق عليه باب التوبة مالم يغرغر .

واعلم أن قوله (حتى إذا حضر أحدهم الموت) أى علامات نزول الموت وقربه، وهو كقوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت)

﴿البحث الثانى﴾ قال المحققون : قرب الموت لايمنع من قبول التوبة ، بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التى عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار ، وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت لايمنع من قبول التوبة لوجوه : الأول : أن جماعة أماتهم الله تعالى ثم أحياهم مثل قوم من بنى إسرائيل ، ومثل أولاد أيوب عليه السلام ، ثم إنه تعالى كلفهم بعد ذلك الاحياء، فدل هذا على أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف . الثانى : أن الشدائد التى يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ، ومثل الشدائد التى تلقاها المرأة عند الطلق أو أزيد منها ، فاذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول فى تلك الشدائد . الثالث : أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد أشد وهو تعالى يقول (أمن يجيب المضطر إذا دعاه) فتزايد الآلام فى ذلك الوقت بأن يكون سببا لقبول التوبة أولى من أن يكون سبباً لعدم قبول التوبة ، فثبت بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق ،لايجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة . ونقول : المانع من قبول التوبة أن الانسان عند القرب من الموت إذا شاهد أحوالا وأهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدته تلك الأهوال، ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ، ألاترى أن أهل الآخرة لما صارت معارفهم ضرورية سقط التكليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب ، لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار، لا تكون مقبولة .

واعلم أن ههنا بحثا عميقا أصوليا . وذلك لأن أهل القيامة لايشاهدون إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا، ويشاهدون أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال ، وكل ذلك لايوجب أن يصير العلم بالله ضروريا ، لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظرى عند أكثر شيوخ المعتزلة ، وبتقدير أن يقال : هذا العلم ضرورى لكن العلم بأن الاحياء لايصح من غير الله لاشك أنه نظرى ، وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله . فهذا

أيضا استدلالى ، فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدة أهوالها يعرفون الله بالضرورة ثم هب أن الأمر كذلك، فلم قلتم بأن العلم بالله إذا كان ضروريا منع من صحة التكليف ، وذلك أن العبد مع علمه الضرورى بوجود الاله المثيب المعاقب قد يقدم على المعصية لعلمه بأنه كريم ، وأنه لاينفعه طاعة العبد ولا يضره ذنبه ، وإذا كان الأمر كذلك، فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكليف وأيضا: فهذا الذى يقوله هؤلاء المعتزلة من أن العلم بالله فى دار التكليف يجب أن يكون نظريا ، فاذا صار ضروريا سقط التكليف : كلام ضعيف ، لأن من حصل فى قلبه العلم بالله إن كان تجويز نقيضه قائما فى قلبه ، فهذا يكون ظنا لا علما ، وإن لم يكن تجويز نقيضه قائما ، امتنع أن يكون علم آخر أقوى منه وآكد منه ، وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضرورى وبين العلم النظرى فثبت أن هذه الأشياء التى تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية ، وأنه تعالى يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، فهو بفضله وعد بقبول التوبة فى بعض الأوقات ، وبعدله أخبر عن عدم قبول التوبة فى وقت آخر ، وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردوداً ، والمردود مقبولا (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر قسمين ، فقال فى القسم الأول (إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة) وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب ، وقال فى القسم الثانى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) فهذا جزم بأنه تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقى بحكم التقسيم العقلى فيما بين هذين القسمين قسم ثالث ، وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ، ولم يجزم برد توبتهم . فلما كان القسم الأول : هم الذين يعملون السوء بجهالة ، والقسم الثانى: هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس ، وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين : هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ، ثم يتوبون ، فهؤلاء ما أخبر الله عنهم أنه يقبل توبتهم ، وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم ، بل تركهم فى المشيئة . كما أنه تعالى ترك مغفرتهم فى المشيئة حيث قال (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته لا تقبل توبته قال (ولا الذين يموتون) وفيه وجهان : الأول : معناه الذين قرب موتهم ، والمعنى أنه كما أن التوبة عن المعاصى لا تقبل عند القرب من الموت ، كذلك الايمان لا يقبل عند القرب من الموت . الثانى : المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا فى الآخرة لا تقبل توبتهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين : الأول : قالوا إنه تعالى قال (وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال انى تبت الآن

ولا الذين يموتون وهم كفار) فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى قال فى حق الكل (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) فهذا يقتضى شمول هذا الوعيد للكفار والفساق. الثانى: أنه تعالى أخبر أنه لاتوبة لهم عند المعاينة، فلو كان يغفر لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الاعلام معنى.

والجواب: أنا قد جمعنا جملة العمومات الوعيدية فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة، ولا حاجة إلى إعادتها فى كل واحد من هذه العمومات، ثم نقول الضمير يجب أن يعود الى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات من قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) هو قوله (ولا الذين يموتون وهم كفار) فلم لايجوز أن يكون قوله (أعتدنا لهم عذابا أليما) عائدا إلى الكفار فقط، وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن الذين لايتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة، ثم ذكر الكافرين بعد ذلك، فبين أن ايمانهم عند الموت غير مقبول، ولا شك أن الكافر أقبح فعلا وأخس درجة عند الله من الفاسق، فلابد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله (أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما) مختصاً بالكافرين، بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة والاذلال.

﴿أما الوجه الثانى﴾ مما عولوا عليه: فهو أنه أخبر أنه لاتوبة عند المعاينة، واذا كان لاتوبة حصل هناك تجويز العقاب وتجويز المغفرة، وهذا لا يخلو عن نوع تخويف وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) على أن هذا تمسك بدليل الخطاب، والمعتزلة لا يقولون به والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى عطف على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت، الكفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فهذا يقتضى أن الفاسق من أهل الصلاة ليس بكافر، ويبطل به قول الخوارج: إن الفاسق كافر، ولا يمكن أن يقال: المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر، قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) والله أعلم.

﴿المسألة السادسة﴾ أعتدنا: أى أعددنا وهيأنا. ونظيره قوله تعالى فى صفة نار جهنم (أعدت للكافرين) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار جهنم وبرده، وقوله (أعتدنا) إخبار عن الماضى، فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه والله أعلم.

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَايَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا «١٩»

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فان كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا﴾

اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد الى أحكام النساء ، واعلم أن أهل الجاهلية كانوا يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الايذاء ، ويظلمونهن بضروب من الظلم ، فالله تعالى نهاهم عنها فى هذه الآيات .

﴿فالنوع الأول﴾ قوله تعالى (لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الآية قولان : الأول : كان الرجل فى الجاهلية اذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال: ورثت امرأته كما ورثت ماله ، فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها، فان شاء تزوجها بغير صداق، إلا الصداق الأول الذى أصدقها الميت ، وإن شاء زوجها من إنسان آخر وأخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لايرث امرأة الميت منه ، فعلى هذا القول المراد بقوله (أن ترثوا النساء) عين النساء، وأنهن لايورثن من الميت .

﴿والقول الثانى﴾ أن الوراثة تعود الى المال ، وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها، فقال تعالى : لايحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ حمزة والكسائى (كرها) بضم الكاف . وفى التوبة (أنفقوا طوعاً أو كرهاً) وفى الأحقاف (حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً) كل ذلك بالضم، وقرأ عاصم وابن عامر فى الأحقاف بالضم ، والباقى بالفتح . وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح فى جميع ذلك ، قال الكسائى : هما لغتان بمعنى واحد ، وقال الفراء : الكره بالفتح الاكراه ، وبالضم المشقة ، فما أكره

عليه فهو كره بالفتح ، وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم .

﴿النوع الثانى﴾ من الأشياء التى نهى الله عنها مما يتعلق بالنساء قوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهوا ببعض ما آتيتموهن) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى محل (ولا تعضلوهن) قولان : الأول : انه نصب بالعطف على حرف «أن» تقديره : ولا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولاأن تعضلوهن فى قراءة عبدالله ، والثانى أنه جزم بالنهى عطفا على ماتقدم تقديره ، ولا ترثوا ولا تعضلوا .

﴿المسألة الثانية﴾ العضل : المنع ، ومنه الداء العضال ، وقد تقدم الاستقصاء فيه فى قوله (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن)

﴿المسألة الثالثة﴾ المخاطب فى قوله (ولا تعضلوهن) من هو؟ فيه أقوال : الأول : أن الرجل منهم قدكان يكره زوجته ويريد مفارقتها ، فكان يسيء العشرة معها ويضيق عليها حتى تفتدى منه نفسها بمهرها ، وهذا القول اختيار أكثر المفسرين. فكأنه تعالى قال : لايحل لكم التزوج بهن بالاكراه ، وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن . الثانى : أنه خطاب للوارث بأن يترك منعها من التزوج بمن شاءت وأرادت ، كما كان يفعله أهل الجاهلية وقوله (لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن) معناه أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت، الثالث : أنه خطاب للأولياء ونهى لهم عن عضل المرأة ، الرابع : أنه خطاب للأزواج. فانهم فى الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا ، الخامس : أنه عام فى الكل .

أما قوله تعالى ﴿إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الفاحشة المبينة قولان : الأول : أنها النشوز وشكاسة الخلق وايذاء الزوج وأهله ، والمعنى إلا أن يكون سوء العشرة من جهتهن فقد عذرتم فى طلب الخلع ، ويدل عليه قراءة أبى بن كعب : إلا أن يفحش عليكم .

﴿والقول الثانى﴾ أنها الزنا ، وهو قول الحسن وأبى قلابة والسدى .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا أن يأتين) استثناء من ماذا ؟ فيه وجوه : الأول: انه استثناء من أخذ الأموال ، يعنى لايحل له أن يحبسها ضراراً حتى تفتدى منه إلا إذا زنت ، والقائلون بهذا منهم من قال : بقى هذا الحكم وما نسخ ، ومنهم من قال : انه منسوخ بآية الجلد . الثانى : أنه استثناء من الحبس والامساك الذي تقدم ذكره فى قوله (فأمسكوهن فى البيوت) وهو قول أبى مسلم

وزعم أنه غير منسوخ . الثالث : يمكن أن يكون ذلك استثناء من قوله (ولا تعضلوهن) لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس فى البيت ، فالأولياء والأزواج نهوا عن حبسهن فى البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبينة ، فعند ذلك يحل للأولياء والأزواج حبسهن فى البيوت .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وأبو عمرو (مبينة) بكسر الياء و(آيات مبينات) بفتح الياء حيث كان ، قال لأن فى قوله (مبينات) قصد إظهارها ، وفى قوله (بفاحشة مبينة) لم يقصد اظهارها. وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما ، والباقون بكسر الياء فيهما ، أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول : أن الفاحشة والآيات لافعل لهما فى الحقيقة ، إنما الله تعالى هو الذى بينهما . والثانى : ان الفاحشة تتبين، فان يشهد عليها أربعة صارت مبينة ، وأما الآيات فان الله تعالى بينها . وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسبابا للبيان وإذا صارت أسبابا للبيان جاز إسناد البيان اليها ، كما أن الاصنام لما كانت أسبابا للضلال حسن اسناد الاضلال اليها كقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

﴿النوع الثالث﴾ من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم : وعاشروهن بالمعروف ، قال الزجاج : هو النصفة فى المبيت والنفقة ، والاجمال فى القول .

ثم قال تعالى (فان كرهتموهن) أى كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن. وآثرتم فراقهن (فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيرا) والضمير فى قوله (فيه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان، الأول : المعنى انكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن بالمعروف فعسى أن يكون فى صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد يحصل فتنقلب الكراهة محبة ، والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم إنه يحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله ، وأنفق عليها وأحسن اليها على خلاف الطبع، استحق الثواب الجزيل فى العقبى والثناء الجميل فى الدنيا ، الثانى : أن يكون المعنى إن كرهتموهن ورغبتم فى مفارقتهن ، فربما جعل الله فى تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا ،وذلك بأن تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيراً منه ، ونظيره قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وهذا قول أبى بكر الأصم، قال القاضى : وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر على سبيل الاستمرار على الصحبة، فكيف يريد بذلك المفارقة .

﴿النوع الرابع﴾ من التكاليف المتعلقة بالنساء .

وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا «٢٠» وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا «٢١»

قوله تعالى ﴿ وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحدا هن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾ فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى فى الآية الأولى لما أذن فى مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة، بين فى هذه الآية تحريم المضارة فى غير حال الفاحشة فقال (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج) روى أن الرجل منهم إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التى يريدها قال تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج) الآية والقنطار المال العظيم، وقد مر تفسيره فى قوله تعالى (والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة)

﴿المسألة السادسة﴾ قالوا: الآية تدل على جواز المغالاة فى المهر، روى أن عمر رضى الله عنه قال على المنبر: ألا لا تغالوا فى مهور نسائكم، فقامت: امرأة فقالت يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية، فقال عمر: كل الناس أفقه من عمر، ورجع عن كراهة المغالاة. وعندى أن الآية لا دلالة فيها على جواز المغالاة لأن قوله (وآتيتم احداهن قنطارا) لا يدل على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) لا يدل على حصول الآلهة، والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط فى نفسه جائز الوقوع، وقال عليه الصلاة والسلام «من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين» ولم يلزم منه جواز القتل، وقد يقول الرجل: لو كان الاله جسما لكان محدثا، وهذا حق، ولا يلزم منه ان قولنا: الاله جسم حق.

﴿المسألة الثالثة﴾ هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها وما إذا لم يؤتها، وذلك لأنه أوقع العقد على ذلك الصداق فى حكم الله، فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسا، وبين ما إذا لم يؤتها.

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تقرر المهر، قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر، وهذا المنع مطلق ترك العمل

به قبل الخلوة ، فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال : ولا يجوز أن يقال انه مخصوص بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) وذلك لأن الصحابة اختلفوا فى تفسير المسيس فقال على وعمر : المراد من المسيس الخلوة ، وقال عبد الله : هو الجماع ، واذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا لعموم هذه الآية .

والجواب : انهذه الآية المذكورة ههنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وإفضاء بعضهم إلىالبعض هو الجماع على قول أكثرالمفسرين وسنقيم الدلائل على صحة ذلك .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن سوء العشرةاما أن يكون من قبل الزوج ، وإما أن يكون من قبل الزوجة ، فان كان من قبل الزوج كره له أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) صريح فى أن النشوز إذا كان من قبله فانه يكون منهيا عن أن يأخذ من مهرها شيئا . ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع ،كما ان البيع وقت النداء منهى عنه ، ثم انه يفيد الملك ، واذا كان النشوز من قبل المرأة فههنا يحل أخذ بدل الخلع؛ لقوله تعالى (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

ثم قال تعالى ﴿أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ البهتان فى اللغة الكذب الذى يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة، وأصله من بهت الرجل إذا تحير، فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمته، ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه (بهتانا) ، ومنه الحديث «إذاواجهت أخاك بما ليس فيه فقد بهته »

﴿المسألة الثانية﴾ فى أنه لم انتصب قوله (بهتانا)وجوه : الأول : قال الزجاج: البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال ، والمعنى: أتأخذونه مباهتين وآثمين . الثانى : قال صاحب الكشاف: يحتمل أنه انتصب لأنه مفعول له وإن لم يكن غرضاً فى الحقيقة ، كقولك: قعدعن القتال جبنا. الثالث :انتصب بنزع الخافض، اى ببهتان . الرابع : فيه اضمار تقديره: تصيبون به بهتانا وإثما.

﴿المسألة الثالثة﴾ فى تسمية هذا الأخذ «بهتانا» وجوه : الأول : أنه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كأنه يقول: ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا . الثانى : أنه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها ، وأن لا يأخذه منها، فاذا أخذه صار ذلك القول الأول بهتانا . الثالث : أنا ذكرنا أنه كان من دأبهم أنهم إذا أرادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتي تخاف وتشترى نفسها منه

بذلك المهر ، فلما كان هذا الأمر واقعا على هذ الوجه فى الأغلب الأكثر، جعل كأن أحدهما هو الآخر . الرابع : أنه تعالى ذكر فى الآية السابقة (ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ماآتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة) والظاهر من حال المسلم أنه لايخالف أمر الله، فاذا أخذ منها شيئاً أشعر ذلك بأنها قد أتت بفاحشة مع مبينة . فاذا لم يكن الأمر كذلك فى الحقيقة صح وصف ذلك الأخذ بأنه بهتان ، من حيث أنه يدل على إتيانها بالفاحشة مع أن الأمر ليس كذلك . وفيه تقرير آخر وهو أن أخذ المال طعن فى ذاتها وأخذ لمالها ، فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر ، فكان ذلك معصية عظيمة من أمهات الكبائر ، الخامس : أن عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله (أتأخذونه بهتانا) معناه أتأخذون عقاب البهتان فهو كقوله (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا)

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (أتأخذونه) استفهام على معنى الانكار والاعظام ، والمعنى أن الظاهر أنكم لاتفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه فى الشرع والعقل .

ثم قال تعالى ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن منكم ميثاقا غليظا﴾

واعلم أنه تعالى ذكر فى علة هذا المنع أمورا : أحدها: أن هذا الأخذ يتضمن نسبتها إلى الفاحشة المبينة ، فكان ذلك بهتانا والبهتان من أمهات الكبائر . وثانيها : أنه إثم مبين لأن هذا المال حقها فمن ضيق الأمر عليها ليتوسل بذلك التشديد والتضييق وهو ظلم ، إلى أخذ المال وهو ظلم آخر ، فلاشك أن التوسل بظلم إلى ظلم آخر يكون إثما مبينا . وثالثها : قوله تعالى (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أصل أفضى من الفضاء الذى هو السعة يقال : فضا يفضو فضوا وفضاء إذا اتسع ، قال الليث : أفضى فلان إلى فلان، أى وصل اليه، وأصله أنه صار فى فرجته وفضائه ، وللمفسرين فى الافضاء فى هذه الآية قولان : أحدهما : أن الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدى واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعى ؛ لأن عنده الزوج إذا طلق قبل المسيس فله أن يرجع فى نصف المهر ، وإن خلا بها .

﴿والقول الثانى﴾ فى الافضاء أن يخلو بها وإن لم يجامعها ، قال الكلبى : الافضاء أن يكون معها فى لحاف واحد، جامعها أو لم يجامعها ، وهذا القول اختيار الفراء ومذهب أبى حنيفة رضى الله عنه. لأن الخلوة الصحيحة تقرر المهر .

واعلم أن القول الأول أولى، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الليث قال : أفضى فلان إلى فلانة

أى صار فى فرجتها وفضائها ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل فى الحقيقة عند الجماع ، أما فى غير وقت الجماع فهذا غير حاصل . الثانى : أنه تعالى ذكر هذا فى معرض التعجب ، فقال (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) والتعجب إنما يتم إذا كان هذا الافضاء سببا قويا فى حصول الألفة والمحبة، وهو الجماع لا مجرد الخلوة ، فوجب حمل الافضاء عليه . الثالث : وهو أن الافضاء اليها لابد وأن يكون مفسرا بفعل منه ينتهى اليه ، لأن كلمة «إلى» لانتهاء الغاية، ومجرد الخلوة ليس كذلك ؛ لأن عند الخلوة المحضة لم يصل فعل من أفعال واحد منهما إلى الآخر ، فامتنع تفسير قوله (أفضى بعضكم إلى بعض) بمجرد الخلوة .

فان قيل : فاذا اضطجعا فى لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم إلى بعض فوجب أن يكون ذلك كافيا، وأنتم لا تقولون به .

قلنا : القائل قائلان ، قائل يقول : المهر لا يتقرر إلا بالجماع ، وآخر: انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس فى الأمة أحد يقول إنه يتقرر بالملامسة والمضاجعة، فكان هذا القول باطلا بالاجماع، فلم يبق فى تفسير إفضاء بعضهم إلى بعض إلا أحد أمرين : إما الجماع، وإما الخلوة، والقول بالخلوة باطل لما بيناه ، فبقى أن المراد بالافضاء هو الجماع . الرابع : أن المهر قبل الخلوة ما كان متقرراً ، والشرع قد علق تقرره على إفضاء البعض إلى البعض ، وقد اشتبه الأمر فى أن المراد بهذا الافضاء، هو الخلوة أو الجماع ؟ وإذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان، وهو عدم التقرير ، فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعى والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض) كلمة تعجب ، أى لأى وجه ولأى معنى تفعلون هـذا ؟ فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك ، وحصلت الألفة التامة والمودة الكاملة بينكما ، فكيف يليق بالعاقل أن يسترد منها شيئاً بذله لها بطيبة نفسه؟ إن هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم .

﴿الوجه الرابع﴾ من الوجوه التى جعلها الله مانعا من استرداد المهر قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) فى تفسير هـذا الميثاق الغليظ وجوه : الأول : قال السدى وعكرمة والفراء : هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما أخذه الله للنساء على الرجال، من إمساك بمعروف أو تسريح باحسان . ومعلوم أنه إذا ألجأها إلى أن بذلت المهر فما سرحها بالاحسان ، بل سرحها بالاساءة . الثانى : قال ابن عباس ومجاهد : الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق ، وتلك الكلمة كلمة تستحل بها فروج النساء ،قال صلى الله عليه وسلم «اتقوا الله فى النساء فانكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم

وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا «٢٢»

فروجهن بكلمة الله . الثالث : قوله (وأخذن منكم ميثاقا غليظا) أى أخذن منكم بسبب إفضاء بعضكم إلى بعض ميثاقا غليظا ، وصفه بالغلظة لقوته وعظمته ، وقالوا: صحبة عشرين يوما قرابة . فكيف بما يجرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج .

﴿النوع الخامس﴾ من الأمور التى كلف الله تعالى بها فى هذه الآية من الأمور المتعلقة بالنساء . قوله تعالى ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس وجمهور المفسرين : كان أهل الجاهلية يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه: يحرم على الرجل أن يتزوج بمزنية أبيه ، وقال الشافعى رحمة الله عليه: لا يحرم احتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال: إنه تعالى نهى الرجل أن ينكح منكوحة أبيه، والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة أبيه، إنما قلنا: إن النكاح عبارة عن الوطء لوجوه: الأول : قوله تعالى (فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) أضاف هذا النكاح إلى الزوج ، والنكاح المضاف إلى الزوج هو الوطء لا العقد ، لأن الانسان لا يمكنه أن يتزوج بزوجة نفسه لأن تحصيل الحاصل محال ، ولأنه لو كان المراد بالنكاح فى هذه الآية هو العقد لوجب أن يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا أن المراد من النكاح فى هذه الآية ليس هو العقد ، فتعين أن يكون هو الوطء لأنه لا قائل بالفرق ، الثانى : قوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح) والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد ، لأن أهلية العقد كانت حاصلة أبدا. الثالث : قوله تعالى (الزانى لا ينكح إلا زانية) فلو كان المراد ههنا العقد لزم الكذب . الرابع : قوله عليه الصلاة والسلام « ناكح اليد ملعون» ومعلوم أن المراد ليس هو العقد بل هو الوطء . فثبت بهذه الوجوه أن النكاح عبارة عن الوطء ، فلزم أن يكون قوله تعالى (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) أى : ولا تنكحوا ماوطئهن آباؤكم ، وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية ، لا يقال : كما أن لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد

أيضاً بمعنى العقد قال تعالى(وأنكحوا الأيامى منكم . فانكحوا ماطاب لكم من النساء . إذا نكحتم المؤمنات) وقوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح» فلم كان حمل اللفظ على الوطء أولى من حمله على العقد؟

أجابوا عنه من ثلاثة أوجه : الأول : ماذهب اليه الكرخي وهو أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، بدليل أن لفظ النكاح فى أصل اللغة عبارة عن الضم ، ومعنى الضم حاصل فى الوطء لافى العقد ، فكان لفظ النكاح حقيقة فى الوطء . ثم إن العقد سمى بهذا الاسم لأن العقد لما كان سبباً له أطلق اسم المسبب على السبب، كما أن العقيقة اسم للشعر الذى يكون على رأس الصبى حال مايولد ، ثم تسمى الشاة التى تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا .

واعلم أنه كان مذهب الكرخى أنه لايجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد فى حقيقته ومجازه معا ، فلاجرم كان يقول: المستفاد من هذه الآية حكم الوطء ، أما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذه الآية ، بل من طريق آخر ودليل آخر .

﴿الوجه الثانى﴾ أن من الناس من ذهب إلى أن اللفظ المشترك يجوز استعماله فى مفهوميه معا فهذا القائل قال : دلت الآيات المذكورة على أن لفظ النكاح حقيقة فى الوطء وفى العقد معا ، فكان قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) نهيا عن الوطء وعن العقد معا، حملا للفظ على كلا مفهوميه

﴿الوجه الثالث﴾ فى الاستدلال ، وهو قول من يقول : اللفظ المشترك لايجوز استعماله فى مفهوميه معا ، قالوا: ثبت بالدلائل المذكورة أن لفظ النكاح قد استعمل فى القرآن فى الوطء تارة وفى العقد أخرى ، والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الأصل . ولابد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز . وإذا كان كذلك كان قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين ، والنهى عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لامحالة ، فان النهى عن التزويج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا ، فهذا أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير هذا الاستدلال .

والجواب عنه من وجوه : الأول : لا نسلم أن اسم النكاح يقع على الوطء . والوجوه التى احتجوا بها على ذلك فهى معارضة بوجوه : أحدها : قوله عليه الصلاة والسلام «النكاح سنتى» ولا شك أن الوطء من حيث كونه وطأ ليس سنة له ، وإلا لزم أن يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت أن النكاح سنة ، وثبت أن الوطء ليس سنة ، ثبت أن النكاح ليس عبارة عن الوطء ، كذلك التمسك بقوله «تناكحوا تكثروا » ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا إذنا فى مطلق الوطء

وكذلك التمسك بقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله (فانكحوا ما طاب لكم من النساء)

لايقال : لما وقع التعارض بين هذه الدلائل فالترجيح معنا، وذلك لأنا لو قلنا: الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز فى دلائلنا ، ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص أولى .

لأنا نقول : أنتم تساعدون على أن لفظ النكاح مستعمل فى العقد ، فلو قلنا : إن النكاح حقيقة فى الوطء لزم دخول التخصيص فى الآيات التى ذكرناها ، ولزم القول بالمجاز فى الآيات التى ذكر النكاح فيها بمعنى العقد ، أما لو قلنا : ان النكاح فيها بمعنى الوطء فلا يلزمنا التخصيص ، فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا ، وقولنا يوجب المجاز فقط ، فكان قولنا أولى .

﴿الوجه الثانى﴾ من الوجوه الدالة على أن النكاح ليس حقيقة فى الوطء قوله عليه الصلاة والسلام «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح » أثبت نفسه مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح . وهذا يقتضى أن لا يكون السفاح نكاحا ، والسفاح وطء ، فهذا يقتضى أن لا يكون الوطء نكاحا .

﴿الوجه الثالث﴾ أنه من حلف فى أولاد الزنا: أنهم ليسوا أولاد النكاح لم يحنث ، ولو كان الوطء نكاحا لوجب أن يحنث ، وهذا دليل ظاهر على أن الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة . الثانى : سلمنا أن الوطء مسمى بالنكاح ، لكن العقد أيضاً مسمى به . فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم أولى من حملها على ما ذكرنا ؟

﴿أما الوجه الأول﴾ وهو الذى ذكره الكرخى فهو فى غاية الركاكة ، وبيانه من وجهين : الأول: أن الوطء مسبب العقد ، فكما يحسن إطلاق اسم المسبب على السبب مجازا ، فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا . فكما يحتمل أن يقال: النكاح اسم للوطء ثم أطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء ، فكذلك يحتمل أن يقال: النكاح اسم للعقد ، ثم أطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسبباً له ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر ؟ بل الاحتمال الذى ذكرناه أولى، لأن استلزام السبب للمسبب أتم من استلزام المسبب للسبب المعين ، فانه لايمتنع أن يكون لحصول الحقيقة الواحدة أسباب كثيرة ، كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ، ولا شك أن الملازمة شرط لجواز المجاز ، فثبت أن القول بأن اسم النكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء ، أولى من عكسه .

﴿الوجه الثانى﴾ أن النكاح لو كان حقيقة فى الوطء مجازا فى العقد ، وقد ثبت فى أصول الفقه أنه لايجوز استعمال اللفظ الواحد فى حقيقته ومجازه معا ، فحينئذ يلزم أن لا تكون الآية دالة

على حكم العقد، وهذا وإن كان قد التزمه الكرخى لكنه مدفوع بالدليل القاطع، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزول هذه الاية هو أنهم كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم، وأجمع المسلمون على أن سبب نزول الآية لابد وأن يكون داخلا تحت الآية، بل اختلفوا فى أن غيره هل يدخل تحت الآية أم لا؟ وأما كون سبب النزول داخلا فيها فذاك مجمع عليه بين الأمة، فاذا ثبت باجماع المفسرين، أن سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء، وثبت باجماع المسلمين أن سبب النزول لابد وأن يكون مراداً، ثبت بالاجماع أن النهى عن العقد مراد من هذه الآية، فكان قول الكرخى واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع، فكان فاسداً مردودا قطعا.

﴿أما الوجه الثانى﴾ مما ذكروه وهو أنا نحمل لفظ النكاح على مفهوميه، فنقول: هذا أيضا باطل، وقد بينا وجه بطلانه فى أصول الفقه.

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فهو أحسن الوجوه المذكورة فى هذا الباب، وهو أيضاً ضعيف لأن الضم الحاصل فى الوطء عبارة عن تجاور الأجسام وتلاصقها، والضم الحاصل فى العقد ليس كذلك لأن الايجاب والقبول أصوات غير باقية، فمعنى الضم والتلاقى والتجاور فيها محال، وإذا كان كذلك ثبت أنه ليس بين الوطء وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال: إن لفظ النكاح حقيقة فيه، فاذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد، ويقال: إنه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر. وحينئذ يرجع الكلام إلى الوجهين الأولين، فهذا هو الكلام الملخص فى هذا.

﴿الوجه الثانى﴾ فى الجواب عن هذا الاستدلال أن نقول: سلمنا أن النكاح بمعنى الوطء، ولكن لم قلتم: إن قوله (مانكح آباؤكم) المراد منه المنكوحة، والدليل عليه إجماعهم على أن لفظه «ما» حقيقة فى غير العقلاء، فلو كان المراد منه ههنا المنكوحة لزم هذا المجاز، وإنه خلاف الأصل، بل أهل العربية اتفقوا على أن «ما» مع بعدها فى تقدير المصدر، فتقدير الآية: ولا تنكحوا انكاح آبائكم، وعلى هذا يكون المراد منه النهى عن أن تنكحوا نكاحا مثل نكاح آبائكم، فان أنكحتهم كانت بغير ولى ولا شهود، وكانت موقتة، وكانت على سبيل القهر والالجاء، فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الأنكحة، وهذا الوجه منقول عن محمد بن جرير الطبرى فى تفسير هذه الآية.

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن هذا الاستدلال: سلمنا أن المراد من قوله (مانكح آباؤكم) المنكوحة، والتقدير: ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله: من نكح آباؤكم ليس صريحا فى العموم بدليل أنه يصح إدخال لفظى الكل والبعض عليه، فيقال: ولا تنكحوا كل مانكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم، ولو كان هذا صريحا فى العموم لكان إدخال لفظ

الكل عليه تكريراً ، وإدخال لفظ البعض عليه نقصا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فثبت أن قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) لا يفيد العموم ، وإذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع .

لا يقال : لو لم يفد العموم لم يكن صرفه إلى بعض الأقسام أولى من صرفه إلى الباقى ، فحينئذ يصير مجملا غير مفيد، والأصل أن لا يكون كذلك .

لأنا نقول : لا نسلم أن بتقدير أن لا يفيد العموم لم يكن صرفه إلى البعض أولى من صرفه إلى غيره ، وذلك لأن المفسرين أجمعوا على أن سبب نزوله إنما هو التزوج بزوجات الآباء ، فكان صرفه إلى هذا القسم أولى ، وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة ، ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع

﴿الوجه الرابع﴾ سلمنا أن هذا النهى يتناول محل النزاع ، لكن لم قلتم : إنه يفيد التحريم ؟ أليس أن كثيرا من أقسام النهى لا يفيد التحريم ، بل يفيد التنزيه ، فلم قلتم : إنه ليس الأمر كذلك ؟ أقصى مافى الباب أن يقال : هذا على خلاف الأصل ، ولكن يجب المصير إليه إذا دل الدليل ، وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح إن شاء الله تعالى .

﴿الوجه الخامس﴾ أن ماذكرتم هب أنه يدل على فساد هذا النكاح ، إلا أن ههنا مايدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هذا النكاح منعقد فوجب أن يكون صحيحا ، بيان أنه منعقد أنه عند أبى حنيفة رضى الله عنه منهى عنه بهذه الآية ، ومن مذهبه أن النهى عن الشىء يدل على كونه فى نفسه منعقدا وهذا هو أصل مذهبه فى مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر ، فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين أن يكون هذا النكاح منعقدا على أصل أبى حنيفة ، وإذا ثبت القول بالانعقاد فى هذه الصورة وجب القول بالصحة لأنه لاقائل بالفرق . فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم فى صحة هذا النكاح .

﴿الحجة الثانية﴾ عموم قوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) نهى عن نكاح المشركات ومد النهى إلى غاية وهى إيمانهن ، والحكم الممدود إلى غاية ينتهى عند حصول تلك الغاية ، فوجب أن ينتهى المنع من نكاحهن عند إيمانهن ، وإذا انتهى المنع حصل الجواز ، فهذا يقتضى جواز نكاحهن على الاطلاق ، ولاشك أنه يدخل فى هذا العموم مزنية الأب وغيرها، أقصى مافى الباب أن هذا العموم دخله التخصيص فى مواضع يبقى حجة فى غير محل التخصيص، وكذلك نستدل بجميع العمومات الواردة فى باب النكاح كقوله تعالى (وأنكحوا الأيامى) وقوله (فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وأيضا نتمسك بقوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وليس لأحد أن يقول : إن قوله

(ماوراءذلكم) ضمير عائد إلى المذكور السابق، ومن جملة المذكور السابق قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) وذلك لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات، وأقرب المذكورات اليه هو من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكان قوله (وأحل لكم ماوراءذلكم) عائدا اليه، ولايدخل فيه قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) وأيضاً نتمسك بعمومات الأحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام «إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه» وقوله «زوجوا بناتكم الاكفاء» فكل هذه العمومات يتناول: محل النزاع. واعلم أنا بينا فى أصول الفقه أن الترجيح بكثرة الأدلة جائز، وإذا كان كذلك فنقول بتقدير أن يثبت لهم أن النكاح حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد، فلو حملنا الآية على العقد لم يلزمنا إلا مجاز واحد، وبتقدير أن نحمل تلك الآية على حرمة النكاح يلزمنا هذه التخصيصات الكثيرة فكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل.

﴿الحجة الثالثة﴾ الحديث المشهور فى المسألة وهو قوله عليه الصلاة والسلام (الحرام لايحرم الحلال» أقصى مافى الباب أن يقال: إن قطرة من الخمر إذا وقعت فى كوز من الماء فههنا الحرام حرم الحلال، وإذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن، فههنا الحرام حرم الحلال، إلا أنا نقول: دخول التخصيص فيه فى بعض الصور، ولا يمنع من الاستدلال به.

﴿الحجة الرابعة﴾ من جهة القياس أن نقول: المقتضى لجواز النكاح قائم، والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر. فوجب القول بالجواز، أما المقتضى فهو أن يقيس نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها، بجامع مافى النكاح من المصالح، وأما الفارق فهو أن هذه المحرمية إنما حكم الشرع بثبوتها، سعيا فى إبقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم أن هذا لايليق بالزنا

بيان المقام الأول: من تزوج بامرأة، فلو لم يدخل على المرأة أب الرجل وابنه. ولم تدخل على الرجل أم المرأة وبنتها، لبقيت المرأة كالمحبوسة فى البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح ولو أذنا فى هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية فربما امتدعين البعض إلى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن، لأن صدور الايذاء عن الأقارب أقوى وقعا وأشد إيلاما وتأثيرا، وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق. أما إذا حصلت المحرمية انقطعت الأطماع وانحبست الشهوة، فلا يحصل ذلك الضرر، فبقى النكاح بين الزوجين سليما عن هذه المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية، السعى فى تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين. وإذا كان المقصود من شرع المحرمية ابقاء ذلك الاتصال، فمعلوم

أن الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء ، فيتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وأما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء ، فلم يتناسب حكم الشرع باثبات هذه المحرمية ، وهذا وجه مقبول مناسب فى الفرق بين البابين ، وهذا هو من قول الامام الشافعى رضى الله عنه عند مناظرته فى هذه المسألة محمد بن الحسن حيث قال : وطء حمدت به ، ووطء رجمت به، فكيف يشتبهان ؟ ولنكتف بهذا القدر من الكلام فى هذه المسألة .

واعلم أن السبب فى ذكر هذا الاستقصاء ههنا أن أبا بكر الرازى طول فى هذه المسألة فى تصنيفه ، وماكان ذلك التطويل إلا تطويلا فى الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ، ثم إنه لما آل الأمر إلى المكالمة مع الامام الشافعى أساء فى الأدب وتعدى طوره ، وخاض فى السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن إيراد حججه ، ثم انه بعد أن كتب الأوراق الكثيرة فى الترهات التى لا نفع لمذهبه منها ولا مضرة على خصومه بسببها، أظهر القدح الشديد والتصلف العظيم فى كثرة علوم أصحابه وقلة علوم من يخالفهم ، ولو كان من أهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التى حاول نصرة قوله بها ، ولتعلم الدلائل ممن كان أهلا لمعرفتها ، ومن نظر فى كتابنا ونظر فى كتابه وأنصف علم أنا أخذنا منه خرزة ، ثم جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتقرير ثم أجبنا عنه بأجوبة مستقيمة على قوانين الأصول ، منطبقة على قواعد الفقه ، ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكر المفسرون فى قوله (إلا ماقد سلف) وجوها : الأول : وهو أحسنها : ماذكره السيد صاحب حل المقل فقال : هذا استثناء على طريق المعنى لأن قوله (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم من النساء إلا ماقد سلف) قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه ، الثانى : قال صاحب الكشاف : هذا كما استثنى «غير أن سيوفهم» من قوله «ولا عيب فيهم» يعنى إن أمكنكم أن تنكحوا ماقد سلف فانكحوه فانه لايحل لكم غيره، وذلك غير ممكن ، والغرض المبالغة فى تحريمه وسد الطريق إلى إباحته ، كما يقال: حتى يبيض القار ، وحتى يلج الجمل فى سم الخياط. الثالث : أن هذا استثناء منقطع لأنه لايجوز استثناء الماضى من المستقبل ، والمعنى: لكن ماقد سلف فان الله تجاوز عنه . والرابع : «إلا» ههنا بمعنى بعد ، كقوله تعالى (لايذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) أى بعد الموتة الأولى . الخامس : قال بعضهم : معناه إلا ما قد سلف فانكم مقرون عليه ، قالوا : إنه عليه الصلاة والسلام أقرهم عليهن مدة ثم أمر بمفارقتهن . وإنما فعل ذلك ليكون إخراجهم عن هذه العادة الرديئة على سبيل التدريج ، وقيل : إن هذا خطأ، لأنه عليه الصلاة والسلام ماأقر أحدا على نكاح امرأة أبيه ،

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ

وإن كان فى الجاهلية . روى البراء : أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا بردة الى رجل عرس بامرأة أبيه ليقتله ويأخذ ماله .

﴿المسألة الرابعة﴾ الضمير فى قوله تعالى (إنه) إلى ماذا يعود ؟ فيه وجهان : الأول : أنه راجع إلى هذا النكاح قبل النهى ، أعلم الله تعالى أن هذا الذى حرمه عليهم كان لم يزل منكرا فى قلوبهم ممقوتا عندهم ، وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة أبيه : مقتى ، وذلك لأن زوجة الأب تشبه الأم ، وكان نكاح الأمهات من أقبح الأشياء عند العرب ، فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك ، لاجرم كان مستقبحا عندهم ، فبين الله تعالى أن هذا النكاح أبدا كان ممقوتا وقبيحا ، الثانى : أن هذا الضمير راجع إلى هذا النكاح بعد النهى ، فبين الله تعالى أنه كان فاحشة فى الاسلام ومقتا عندالله ، وإنما قال(كان) لبيان أنه كان فى حكم الله وفى علمه موصوفا بهذا الوصف .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى وصفه بأمور ثلاثة : أولها : انه فاحشة، وإنما وصف هذا النكاح بأنه فاحشة لما بينا أن زوجة الأب تشبه الأم فكانت مباشرتها من أفحش الفواحش ، وثانيها : المقت : وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار ، حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه ، وهو من الله فى حق العبد يدل على غاية الخزى والخسار . وثالثها : قوله (وساء سبيلا) قال الليث «ساء» فعل لازم وفاعله مضمر و«سبيلا» منصوب تفسيرا لذلك الفاعل ، كما قال (وحسن أولئك رفيقا) واعلم أن مراتب القبح ثلاثة: القبح فى العقول ،وفى الشرائع وفى العادات ،فقوله(انه كان فاحشة) إشارة إلى القبح العقلى ، وقوله (ومقتا) إشارة إلى القبح الشرعى ، وقوله(وساء سبيلا) إشارة إلى القبح فى العرف والعادة ، ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه فقد بلغ الغاية فى القبح والله أعلم .

﴿النوع السادس﴾ من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة فى هذه الآيات .

قوله تعالى ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾

اعلم أنه تعالى نص على تحريم أربعة عشر صنفا من النسوان : سبعة منهن من جهة النسب ، وهن الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت . وسبعة

أخرى لامن جهة النسب : الأمهات من الرضاعة والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء وبنات النساء بشرط أن يكون قد دخل بالنساء ، وأزواج الابناء والآباء ، إلا أن أزواج الابناء مذكورة ههنا، وأزواج الآباء مذكورة فى الآية المتقدمة ، والجمع بين الأختين . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذهب الكرخى إلى أن هذه الآية مجملة قال : لأنه أضيف التحريم فيها إلى الأمهات والبنات ، والتحريم لا يمكن إضافته إلى الاعيان، وإنما يمكن إضافته إلى الافعال ، وذلك الفعل غير مذكور فى الآية . فليست إضافة هذا التحريم إلى بعض الافعال التى لا يمكن إيقاعها فى ذوات الأمهات والبنات، أولى من بعض، فصارت الآية مجملة من هذا الوجه .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن تقديم قوله تعالى (ولا تنكحوا مانكح آباؤكم) يدل على أن المراد من قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) تحريم نكاحهن . الثانى : أن من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن المراد منه تحريم نكاحهن ، والأصل فيه أن الحرمة والاباحة إذا أضيفتا إلى الاعيان ، فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها فى العرف ، فاذا قيل : حرمت عليكم الميتة والدم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم أكلهما ، وإذا قيل : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم ، فهم كل أحد أن المراد تحريم نكاحهن ، ولما قال عليه الصلاة والسلام «لا يحل دم امرىء مسلم إلا لاحدى معان ثلاث» فهم كل أحد أن المراد لا يحل إراقة دمه . واذا كانت هذه الأمور معلومة بالضرورة كان إلقاء الشبهات فيها جاريا مجرى القدح فى البديهيات وشبه السوفسطائية ، فكانت فى غاية الركاكة والله أعلم .

بلى عندى فيه بحث من وجوه أخرى : أحدها : أن قوله (حرمت عليكم) مذكور على مالم يسم فاعله، فليس فيه تصريح بأن فاعل هذا التحريم هو الله تعالى ، وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا آخر ، ولا سبيل اليه إلا بالاجماع ، فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا ، بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة ، وثانيها : أن قوله (حرمت عليكم) ليس نصا فى ثبوت التحريم على سبيل التأبيد ، فان القدر المذكور فى الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد ، والى المؤقت، كأنه تعالى تارة قال : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلانى فقط ، وأخرى : حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم مؤبدا مخلدا ، واذا كان القدر المذكور فى الآية صالحا لأن يجعل موردا للتقسيم بهذين القسمين ، لم يكن نصا فى التأبيد ، فاذن هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الاية ، بل من دلالة منفصلة ، وثالثها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) خطاب مشافهة فيخصص بأولئك الحاضرين ، فاثبات هذا التحريم فى حق الكل إنما يستفاد من دليل منفصل ، ورابعها : أن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) إخبار عن ثبوت هذا

التحريم فى الماضى . وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر والمستقبل فلا يعرف ذلك إلا بدليل منفصل ، وخامسها : أن ظاهر قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) يقتضى أنه قد حرم على كل أحد جميع أمهاتهم وجميع بناتهم ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، بل المقصود أنه تعالى قابل الجمع بالجمع ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، فهذا يقتضى أن الله تعالى قد حرم على كل أحد أمه خاصة ، وبنته خاصة ، وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر ، وسادسها : أن قوله (حرمت) يشعر ظاهره بسبق الحل ، إذ لو كان أبدا موصوفا بالحرمة لكان قوله (حرمت) تحريماً لما هو فى نفسه حرام ، فيكون ذلك إيجاد الموجود وهو محال . فثبت أن المراد من قوله (حرمت) ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور ، بل المراد الاخبار عن حصول التحريم . فثبت بهذه الوجوه أن ظاهر الآية وحده غير كاف فى إثبات المطلوب والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن حرمة الأمهات والبنات كانت ثابتة من زمن آدم عليه السلام إلى هذا الزمان ، ولم يثبت حل نكاحهن فى شىء من الأديان الالهية ، بل ان زرادشت رسول المجوس قال بحله ، إلا أن أكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا . أما نكاح الاخوات فقد نقل أن ذلك كان مباحا فى زمن آدم عليه السلام ، وإنما حكم الله باباحة ذلك على سبيل الضرورة ، ورأيت بعض المشايخ أنكر ذلك ، وقال: انه تعالى كان يبعث الحوارى من الجنة ليزوج بهن أبناء آدم عليه السلام وهذا بعيد ، لأنه إذا كان زوجات أبنائه وأزواج بناته من أهل الجنة ، فحينئذ لا يكون هذا النسل من أولاد آدم فقط ، وذلك بالاجماع باطل . وذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم: أن الوطء إذلال وإهانة، فان الانسان يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه إلا فى الموضع الخالى ، وأكثر أنواع الشتم لا يكون إلا بذكره ، وإذا كان الأمر كذلك وجب صون الأمهات عنه لأن إنعام الأم على الولد أعظم وجوه الانعام ، فوجب صونها عن هذا الاذلال ، والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه. قال عليه الصلاة والسلام «فاطمة بضعة منى» فيجب صونها عن هذا الاذلال ، لأن المباشرة معها تجرى مجرى الاذلال ، وكذا القول فى البقية والله أعلم . ولنشرع الآن فى التفاصيل فنقول :

﴿النوع الأول﴾ من المحرمات : الأمهات ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : الأمهات جمع الأم والأم فى الأصل أمهة فأسقط الهاء فى التوحيد قال الشاعر :

أمهتى خندف والياس أبى

وقد تجمع الأم على أمات بغير هاء وأكثر ما يستعمل فى الحيوان غير الآدمى قال الراعى :

كانت نجائب منذر ومحرق أماتهن وطرقهن فحيلا

﴿المسألة الثانية﴾ كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة أبيك أو من جهة أمك بدرجة أو بدرجات ، باناث رجعت اليها أو بذكور فهى أمك . ثم ههنا بحث وهو أن لفظ الأم لاشك أنه حقيقة فى الأم الأصلية . فأما فى الجدات فاما أن يكون حقيقة أو مجازا ، فان كان لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية وفى الجدات ، فاما أن يكون لفظا متواطئا أو مشتركا ، فان كان لفظا متواطئا أعنى أن يكون لفظ الأم موضوعا بازاء قدر مشترك بين الأم الأصلية و بين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى (حرمت عليكم أمهاتكم) نصا فى تحريم الأم الأصلية وفى تحريم جميع الجدات ، وأما إن كان لفظ الام مشتركا فى الأم الأصلية وفى الجدات ، فهذا يتفرع على أن اللفظ المشترك بين أمرين هل يجوز استعماله فيهما معا أم لا؟ فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل ، وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا عليه ، ومن قال : لايجوز ، فالقائلون بذلك لهم طريقان فى هذا الموضع : أحدهما : أن لفظ الأم لاشك أنه أريد به ههنا الأم الأصلية ، فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه ، وأما تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص ، بل من الاجماع . والثانى : أنه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين ، يريد فى كل مرة مفهوما آخر ، أما إذا قلنا : لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية مجاز فى الجدات ، فقد ثبت أنه لايجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة فى حقيقته ومجازه معا ، وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما إذا كان لفظ الأم حقيقة فى الأم الأصلية ، وفى الجدات .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمه الله : إذا تزوج الرجل بأمه ودخل بها يلزمه الحد ، وقال أبو حنيفة رحمه الله لايلزمه . حجة الشافعى أن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة ، فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) إنما قلنا : إن وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة واحدة لأنه تعالى قال (حرمت عليكم أمهاتكم) وقد علم بالضرورة من دين محمد عليه الصلاة والسلام أن مراد الله تعالى من هذه الآية: تحريم نكاحها وإذا ثبت هذا فنقول : الموجود ليس إلا صيغة الايجاب والقبول ، فلو حصل هذا الانعقاد . فاما أن يقال : إنه حصل فى الحقيقة أو فى حكم الشرع والأول باطل . لأن صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لايبقى ، والقبول لايوجد إلا بعد الايجاب ، وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال . والثانى باطل ، لأن الشرع بين فى هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ، ومع كون هذا العقد باطلا قطعا فى حكم الشرع، كيف يمكن القول بأنه منعقد شرعا ؟ فثبت أن وجود هذا

العقد وعدمه بمثابة واحدة ، وإذا ثبت ذلك فباقى التفريع والتقرير ماتقدم .

﴿النوع الثانى﴾ من المحرمات : البنات ، وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ كل أنثى يرجع نسبها اليك بالولادة بدرجة أوبدرجات، باناث أو بذكور فهى بنتك ، وأما بنت الابن وبنت البنت فهل تسمى بنتا حقيقة أو مجازا ؟ فالبحث فيه عين ماذكرناه فى الأمهات .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رحمه الله : البنت المخلوقة من ماء الزنا لاتحرم على الزانى . وقال أبوحنيفة : تحرم . حجة الشافعى أنها ليست بنتاً له فوجب أن لاتحرم . إنما قلنا : إنها ليست بنتا لوجوه : الأول : أن أبا حنيفة إما أن يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة، وهى كونها مخلوقة من مائه ، أو بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب ، والأول باطل على مذهبه طردا وعكسا . أما الطرد فهو أنه إذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها فى داره فأتت بولد ، فهذا الولد معلوم أنه مخلوق من مائه مع أن أبا حنيفة قال : لايثبت نسبها إلا عند الاستلحاق ، ولو كان السبب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف فى ثبوت هذا النسب بغير الاستلحاق ، وأما العكس فهو أن المشرقى إذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد، فأبو حنيفة أثبت النسب هنا مع القطع بأنه غير مخلوق من مائه ، فثبت أن القول بجعل التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول أبى حنيفة ، وأما إذا قلنا : النسب إنما يثبت بحكم الشرع ، فههنا أجمع المسلمون على أنه لانسب لولد الزنا من الزانى ، ولو انتسب إلى الزانى لوجب على القاضى منعه من ذلك الانتساب ، فثبت أن انتسابها اليه غيرممكن، لابناء على الحقيقة. ولا بناء على حكم الشرع .

﴿الوجه الثانى﴾ التمسك بقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فقوله : الولد للفراش يقتضى حصر النسب فى الفراش .

﴿الوجه الثالث﴾ لو كانت بنتاً له لأخذت الميراث لقوله تعالى (للذكر مثل الأنثيين) ولثبتت له ولاية الاجبار ، لقوله عليه والسلام «زوجوا بناتكم الا كفاء» ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ، ولحلت الخلوة بها ، فلما لم يثبت شىء من ذلك علمنا انتفاء البنتية ، وإذا ثبت أنها ليست بنتاًله وجب أن يحل التزوج بها ، لأن حرمة التزوج بها إما للبنتية . أو لأجل أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة ، وهذا الحصر ثابت بالاجماع . والبنتية باطلة كما ذكرنا ، وحرمة المصاهرة بسبب الزنا أيضا باطلة كما تقدم شرح هذه المسألة ، فثبت أنها غير محرمة على الزانى والله أعلم .

﴿النوع الثالث﴾ من المحرمات: الأخوات : ويدخل فيه الأخوات من الأب والأم معا ،

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

والأخوات من الأب فقط ، والأخوات من الأم فقط .

﴿النوع الرابع والخامس﴾ العمات والخالات . قال الواحدى رحمه الله : كل ذكر رجع نسبك اليه فأخته عمتك ، وقد تكون العمة من جهة الأم وهى أخت أبى أمك ، وكل أنثى رجع نسبك اليها بالولادة فأختها خالتك، وقد تكون الخالة من جهة الأب وهى أخت أم أبيك .

﴿النوع السادس والسابع﴾ بنات الأخ وبنات الأخت : والقول فى بنات الأخ وبنات الأخت كالقول فى بنات الصلب . فهذه الأقسام السبعة محرمة فى نص الكتاب بالانساب والارحام . قال المفسرون : كل امرأة حرم الله نكاحها للنسب والرحم ، فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه ، وأما اللواتى يحل نكاحهن ثم يصرن محرمات بسبب طارئ ، فهن اللاتى ذكرن فى باقى الآية .

﴿النوع الثامن والتاسع﴾

قوله تعالى ﴿وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى رحمه الله : المرضعات سماهن أمهات لأجل الحرمة ، كما أنه تعالى سمى أزواج النبي عليه السلام أمهات المؤمنين فى قوله (وأزواجه أمهاتهم) لأجل الحرمة .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى نص فى هذه الآية على حرمة الأمهات والأخوات من جهة الرضاعة إلا أن الحرمة غير مقصورة عليهن، لأنه صلى الله عليه وسلم قال «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» وإنما عرفنا أن الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات ، وذلك لأنه تعالى لما سمى المرضعة أماً ، والمرضعة أختا ، فقد نبه بذلك على أنه تعالى أجرى الرضاع مجرى النسب ، وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا: اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة ، وهما الأمهات والبنات ، وخمس منها بطريق الأخوة، وهن الأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت ، ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك فى أحوال الرضاع ذكر من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقى. فذكر من قسم قرابة الولادة الأمهات، ومن قسم قرابة الاخوة الأخوات ، ونبه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أن الحال فى باب الرضاع كالحال فى النسب ، ثم انه عليه السلام أكد هذا البيان بصريح قوله «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» فصار صريح الحديث مطابقاً لمفهوم الآية ، وهذا

بيان لطيف .

﴿المسألة الثالثة﴾ أم الانسان من الرضاع هى التى أرضعته ، وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرضعة بالأمومة ، إما من جهة النسب أو من جهة الرضاع ، والحال فى الأب كما فى الأم ، واذا عرفت الأم والأب فقد عرفت البنت أيضا بذلك الطريق . وأما الأخوات فثلاثة : الأولى أختك لأبيك وأمك ، وهى الصغيرة الأجنبية التى أرضعتها أمك بلبن أبيك ، سواء أرضعتها معك أو مع ولد قبلك أو بعدك ، والثانية أختك لأبيك دون أمك ، وهى التى أرضعتها زوجة أبيك بلبن أبيك ، والثالثة أختك لأمك دون أبيك ، وهى التى أرضعتها أمك بلبن رجل آخر ، واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : الرضاع يحرم بشرط أن يكون خمس رضعات ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : الرضعة الواحدة كافية ، وقد مرت هذه المسألة فى سورة البقرة ، واحتج أبو بكر الرازى بهذه الآية فقال : انه تعالى علق هذا الاسم يعنى الأمومة والاخوة بفعل الرضاع ، فحيث حصل هذا الفعل وجب أن يترتب عليه الحكم ، ثم سأل نفسه فقال : ان قوله تعالى (وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم) بمنزلة قول القائل : وأمهاتكم اللاتى أعطينكم ، وأمهاتكم اللاتى كسونكم ، وهذا يقتضى تقدم حصول صفة الأمومة والأختية على فعل الرضاع . بل لو أنه تعالى قال : اللاتى أرضعنكم هن أمهاتكم لكان مقصودكم حاصلا .

وأجاب عنه بأن قال : الرضاع هو الذى يكسوها سمة الأمومة . فلما كان الاسم مستحقا بوجود الرضاع كان الحكم معلقا به ، بخلاف قوله وأمهاتكم اللاتى كسونكم ، لأن اسم الأمومة غير مستفاد من الكسوة ، قال ويدل على أن ذلك مفهوم من هذه الآية ما روى أنه جاء رجل الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال : قال ابن الزبير : لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين . فقال ابن عمر : قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير ، قال الله تعالى (وأخواتكم من الرضاعة) قال فعقل ابن عمر من ظاهر اللفظ التحريم بالرضاع القليل .

واعلم أن هذا الجواب ركيك جداً ، أما قوله : ان اسم الأمومة إنما جاء من فعل الرضاع فنقول : وهل النزاع إلا فيه . فان عندى أن اسم الأمومة إنما جاء من الرضاع خمس مرات ، وعندك إنما جاء من أصل الرضاع . وأنت إنما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الأصل ، فاذا أثبت التمسك بهذه الآية على هذا الأصل كنت قد أثبت الدليل بالمدلول وإنه دور وساقط ، وأما التمسك بأن ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد فعل الرضاع . فهو معارض بما أن ابن الزبير ما فهمه

منه ، وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء بلسان العرب ، فكيف جعل فهم أحدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه . ولولا التعصب الشديد المعمى للقلب لما خفى ضعف هذه الكلمات ، ثم ان أبا بكر الرازى أخذ يتمسك فى إثبات مذهبه بالأحاديث والأقيسة ، ومن تكلم فى أحكام القرآن وجب أن لايذكر إلا مايستنبطه من الآية ، فأما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب الفقه .

﴿النوع العاشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وأمهات نسائكم﴾ وفيه مسألتان:

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل فى هذه الآية الأمهات الأصلية وجميع جداتها من قبل الأب والأم كما بينا مثله فى النسب .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل ، وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول بأمها ، وهو قول على وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر ، وأظهر الروايات عن ابن عباس ، وحجتهم أنه تعالى ذكر حكمين وهو قوله (وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم) ثم ذكر شرطا وهو قوله (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبرا فى الجملتين معا ، وحجة القول الأول أن قوله تعالى (وأمهات نسائكم) جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط اليه ، فوجب القول ببقائه على عمومه ، وإنما قلنا إن هذا الشرط غير عائد لوجوه : الأول : وهو أن الشرط لابد من تعليقه بشىء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل ، وانه لايجوز . الثانى : وهو أن عموم هذه الجملة معلوم ، وعود الشرط اليه محتمل ، لأنه يجوز أن يكون الشرط مختصاً بالجملة الأخيرة فقط ، ويجوز أن يكون عائدا إلى الجملتين معا ، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك ، وانه لايجوز الثالث: وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى ، فاما أن يكون مقصورا عليها ، وإما أن يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية أيضاً ، والأول باطل، لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا ، وذلك باطل بالاجماع ، والثانى باطل أيضا، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا التميز ثم يقول: وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ، فيكون المراد بكلمة «من» ههنا ابتداء الغاية كما يقول : بنات الرسول من خديجة ، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك فى كلا مفهوميه وانه غير جائز ، ويمكن أن يجاب عنه فيقال : إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض)وقال عليه الصلاة والسلام «ماأنا من دد ولا الدد منى» ومعنى مطلق الاتصال حاصل فى النساء والربائب معا .

﴿الوجه الرابع﴾ فى الدلالة على ماقلناه : ما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اذا نكح الرجل المرأة فلا يحل له أن يتزوج أمها ، دخل بالبنت أو لم يدخل ، واذا تزوج الأم فلم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج البنت ، وطعن محمد بن جرير الطبرى فى صحة هذا الحديث . وكان عبدالله بن مسعود يفتى بنكاح أم المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة ، فاتفق أن ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه ، فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة . وروى قتادة عن سعيد بن المسيب أن زيد بن ثابت قال : الرجل اذا طلق امرأته قبل الدخول وأراد أن يتزوج أمها فان طلقها قبل الدخول تزوج أمها ، وإن ماتت لم يتزوج أمها ، واعلم أنه إنما فرق بين الموت والطلاق فى التحريم ، لأن الطلاق قبل الدخول لايتعلق به شىء من أحكام الدخول ، ألا ترى أنه لايجب عليها عدة ، وأما الموت فلما كان فى حكم الدخول فى باب وجوب العدة، لاجرم جعله الله سببا لهذا التحريم .

﴿النوع الحادى عشر﴾ من المحرمات .

قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الربائب: جمع ربيبة، وهى بنت امرأة الرجل من غيره ، ومعناها مربوبة ،لأن

الرجل هو يربها يقال : ربيت فلانا أربه : وربيته أربيه بمعنى واحد ، والحجور جمع حجر ، وفيه لغتان قال ابن السكيت : حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر، والمراد بقوله (فى حجوركم) أى فى تربيتكم ، يقال : فلان فى حجر فلان اذا كان فى تربيته . والسبب فى هذه الاستعارة أن كل من ربى طفلا أجلسه فى حجره ، فصار الحجر عبارة عن التربية ، كما يقال : فلان فى حضانة فلان ، وأصله من الحضن الذى هو الابط ، وقال أبو عبيدة : فى حجوركم أى فى بيوتكم .

﴿المسألة الثانية﴾ روى مالك بن أوس بن الحدثان عن على رضى الله عنه أنه قال : الربيبة اذا لم تكن فى حجر الزوج وكانت فى بلد آخر ، ثم فارق الأم بعد الدخول فانه يجوز له أن يتزوج الربيبة ، ونقل أنه رضوان الله عليه احتج على ذلك بأنه تعالى قال (وربائبكم اللاتى فى حجوركم) شرط فى كونها ربيبة له . كونها فى حجره، فاذا لم تكن فى تربيته ولا فى حجره فقد فات الشرط ، فوجب أن لا تثبت الحرمة ، وهذا استدلال حسن . وأما سائر العلماء فانهم قالوا: إذا دخل بالمرأة حرمت عليه ابنتها سواء كانت فى تربيته أو لم تكن ، والدليل عليه قوله تعالى (فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم) علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول ، وهذا يقتضى أن المقتضى لحصول الجناح هو مجرد الدخول . وأما الجواب عن حجة القول الأول فهو أن الأعم الأغلب أن بنت زوجة الانسان تكون فى تربيته ، فهذا الكلام على الأعم ، لا أن هذا القيد شرط فى حصول هذا التحريم .

﴿المسألة الثالثة﴾ تمسك أبو بكر الرازى فى إثبات أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى (وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) قال : لأن الدخول بها اسم لمطلق الوطء سواء كان الوطء نكاحا أو سفاحا ، فدل هذا على أن الزنا بالأم يوجب تحريم البنت ، وهذا الاستدلال فى نهاية الضعف ، وذلك لأن هذه الآية مختصة بالمنكوحة لدليلين :الأول: أن هذه الآية إنما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزنى بها ليست كذلك ، فيمتنع دخولها فى الآية بيان الأول من وجهين : الأول : أن قوله (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) يقتضى أن كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها ، والثانى : أنه تعالى قسم نساءهم إلى من تكون مدخولا بها ، وإلى من لا تكون كذلك ، بدليل قوله (فان لم تكونوا دخلتم بهن) وإذا كان نساؤهم منقسمة إلى هذين القسمين علمنا أن كون المرأة من نسائه أمر مغاير للدخول بها ، وأما بيان أن المزنية ليست كذلك ، فذلك لأن فى النكاح صارت المرأة بحكم العقد من نسائه سواء دخل بها أو لم يدخل بها ، أما فى الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة أخرى تقتضى صيرورتها من نسائه ، فثبت بهذا أن المزنية غير داخلة

وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

فى هذه الآية . الثانى : لو أوصى لنساء فلان ، لاتدخل هذه الزانية فيهن ، وكذلك لو حلف على نساء بنى فلان، لايحصل الحنث والبر بهذه الزانية ، فثبت ضعف هذا الاستدلال والله أعلم .

﴿النوع الثانى عشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رحمه الله : لايجوز للأب أن يتزوج بجارية ابنه ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : إنه يجوز ، احتج الشافعى فقال: جارية الابن حليلة ، وحليلة الابن محرمة على الأب . أما المقدمة الأولى فبيانها بالبحث عن الحليلة فنقول : الحليلة فعيلة فتكون بمعنى الفاعل أو بمعنى المفعول ، ففيه وجهان : أحدهما : أن يكون مأخوذا من الحل الذى هو الاباحة ، فالحليلة تكون بمعنى المحلة أى المحاللة ، ولا شك أن الجارية كذلك فوجب كونها حليلة له . الثانى : أن يكون ذلك مأخوذا من الحلول، فالحليلة عبارة عن شىء يكون محل الحلول . ولا شك أن الجارية موضع حلول السيد ، فكانت حليلة له ، أما إذا قلنا : الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان أيضاً : الأول :أنها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كأنهما يحلان فى ثوب واحد وفى لحاف واحد وفى منزل واحد ولا شك أن الجارية كذلك . الثانى : ان كل واحد منهما كأنه حال فى قلب صاحبه وفى روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة ، فثبت بمجموع ما ذكرناه أن جارية الابن حليلة ، وأما المقدمة الثانية وهى أن حليلة الابن محرمة على الأب لقوله تعالى (وحلائل أبنائكم الذين) لايقال : إن أهل اللغة يقولون : حليلة الرجل زوجته لأنا نقول: إنا قد بينا بهذه الوجوه الأربعة من الاشتقاقات الظاهرة أن لفظ الحليلة يتناول الجارية ، فالنقل الذى ذكرتموه لا يلتفت اليه. فكيف وهو شهادة على النفى ؟ فانا لاننكر أن لفظ الحليلة يتناول الزوجة ، ولكنا نفسره بمعنى يتناول الزوجة والجارية ، فقول من يقول: إنه ليس كذلك شهادة على النفى ولا يلتفت إليه

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (الذين من أصلابكم) احترازاً عن المتبنى ، وكان المتبنى فى صدر الاسلام بمنزلة الابن، ولا يحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا إذا لم يكن من صلبه، نكح الرسول صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الأسدية وهى بنت أميمة بنت عبدالمطلب، وكانت زينب ابنة عمة النبى صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانت زوجة زيد بن حارثة، فقال المشركون: إنه تزوج امرأة ابنه فأنزل الله تعالى (وما جعل أدعياءكم أبناءكم) وقال (لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم) .

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا «٢٣»

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) لا يتناول حلائل الأبناء من الرضاعة ، فلما قال فى آخر الآية (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بأزواج الأبناء من الرضاع، إلا أنه عليه السلام قال «يحرم من الرضاع مايحرم من النسب» فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة الابن من الرضاع لأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) يتناول الرضاع وغير الرضاع ، فكان قوله « يحرم من الرضاع مايحرم من النسب » أخص منه ، فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اتفقوا على أن حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما أن حرمة التزوج بحليلة الأب تحصل بنفس العقد ، وذلك لأن عموم الآية يتناول حليلة الابن ، سواء كانت مدخولا بها أولم تكن .أما ماروى أن ابن عباس سئل عن قوله (وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم) أنه تعالى لم يبين أن هذا الحكم مخصوص بما إذا دخل الابن بها، أو غير مخصوص بذلك ، فقال ابن عباس : أبهموا ماأبهمه الله ، فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة ، بل المراد من هذا الابهام التأبيد . ألا ترى أنه قال فى السبعة المحرمة من جهة النسب : انها من المبهمات ، أى من اللواتى تثبت حرمتهن على سبيل التابيد ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أن هذه الآية تقتضى تحريم حليلة ولد الولد على الجد ، وهذا يدل على أن ولد الولد يطلق عليه أنه من صلب الجد ، وفيه دلالة علي أن ولد الولد منسوب إلى الجد بالولادة .

﴿النوع الثالث عشر﴾ من المحرمات.

قوله تعالى ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ماقد سلف إن الله كان غفورا رحيما﴾ فى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) فى محل الرفع . لأن التقدير: حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والجمع بين الأختين .

﴿المسألة الثانية﴾ الجمع بين الأختين يقع على ثلاثة أوجه : إما أن ينكحهما معا، أو يملكهما معاً، أو ينكح إحداهما ويملك الاخرى ، أما الجمع بين الأختين فى النكاح . فذلك يقع على وجهين : أحدهما : أن يعقد عليهما جميعا ، فالحكم ههنا : إما الجمع ، أو التعيين ، أو التخيير ، أو الابطال ، أما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا ، إلا أنه مشكل على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه ، لأن

الحرمة لاتقتضى الابطال على قول أبى حنيفة ، ألا ترى أن الجمع بين الطاقات حرام على قوله ، ثم انه يقع ، وكذا النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد ، وكذا القول فى جميع المبايعات الفاسدة ، فثبت أن الاستدلال بالنهى على الفساد لايستقيم على قوله

فان قالوا : وهذا يلزمكم أيضا لأن الطلاق فى زمان الحيض وفى طهر جامعها فيه منهى عنه ، ثم انه يقع .

قلنا : بين الصورتين فرق دقيق لطيف ذكرناه فى الخلافيات ، فمن أراده فليطالب ذلك الكتاب فثبت أن الجمع باطل . وأما أن التعيين أيضا باطل ، فلأن الترجيح من غير مرجح باطل . وأما أن التخيير أيضا باطل، فلأن القول بالتخيير يقتضى حصول العقد وبقاءه إلى أوان التعيين . وقد بينا بطلانه، فلم يبق إلا القول بفساد العقدين جميعا

﴿الصورة الثانية﴾ من صور الجمع: وهى أن يتزوج إحداهما ، ثم يتزوج الأخرى بعدها ، فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية، لأن الدفع أسهل من الرفع ، وأما الجمع بين الأختين بملك اليمين، أو بأن ينكح إحداهما ويشترى الأخرى ، فقد اختلفت الصحابة فيه ، فقال على وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر : لايجوز الجمع بينهما : والباقون جوزوا ذلك . أما الأولون فقد احتجوا على قولهم بأن ظاهر الآية يقتضى تحريم الجمع بين الأختين مطلقا ، فوجب أن يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان أنه قال : أحلتهما آية وحرمتهما آية ، والتحليل أولى ، فالآية الموجبة للتحليل هى قوله (والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم) وقوله (إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم)

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن هذه الآيات دالة على تحريم الجمع أيضا ، لأن المسلمين أجمعوا على أنه لايجوز الجمع بين الأختين فى حل الوطء ، فنقول : لو جاز الجمع بينهما فى الملك لجاز الجمع بينهما فى الوطء لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) لكنه لايجوز الجمع بينهما فى الملك ، فثبت أن هذه الآية بأن تكون دالة على تحريم الجمع بينهما فى الملك، أولى من أن تكون دالة على الجواز

﴿الوجه الثانى﴾ إن سلمنا دلالتها على جواز الجمع ، لكن نقول : الترجيح لجانب الحرمة، ويدل عليه وجوه : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام « ماجتمع الحرام والحلال إلا وغلب الحرام الحلال» الثانى : أنه لاشك أن الاحتياط فى جانب الترك فيجب ، لقوله عليه الصلاة والسلام «دع مايريبك إلى مالا يريبك» الثالث : أن مبنى الابضاع فى الأصل على الحرمة . بدليل أنه إذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وفي عدمه وجب القول بالحرمة، ولأن النكاح مشتمل على

المنافع العظيمة ، فلو كان خاليا عن جهة الاذلال والضرر، لوجب أن يكون مشروعا فى حق الأمهات لأن إيصال النفع اليهن مندوب لقوله تعالى (وبالوالدين إحسانا) ولما كان ذلك محرما علمنا اشتماله على وجه الاذلال والمضارة ، وإذا كان كذلك كان الأصل فيه هو الحرمة ، والحل إنما ثبت بالعارض، وإذا ثبت هذا ظهر أن الرجحان لجانب الحرمة . فهذا هو تقرير مذهب على رضى الله عنه فى هـذا الباب . أما إذا أخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء ، وهو أنه يجوز الجمع بين أمتين أختين فى ملك اليمين، فاذا وطىء إحداهما حرمت الثانية، ولا تزول هذه الحرمة مالم يزل ملكه عن الأولى ببيع أو هبة أو عتق أو كتابة أو تزويج .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : نكاح الأخت فى عدة الأخت البائن جائز ، وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لايجوز . حجة الشافعى : أنه لم يوجد الجمع فوجب أن لايحصل المنع ، إنما قلنا : إنه لم يوجد الجمع لأن نكاح المطلقة زائل ، بدليل أنه لايجوز له وطؤها ، ولو وطئها يلزمه الحد ، وإنما قلنا: انه لما لم يوجد الجمع وجب أن لايحصل المنع ، لقوله تعالى بعد تقرير المحرمات (وأحل لكم ماوراء ذلكم) ولا شبهة فى انتفاء جميع تلك الموانع، إلا كونه جمعا بين أختين ، فاذا ثبت بالدليل أن الجمع منتف وجب القول بالجواز .

فان قيل : النكاح باق من بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها .

قلنا : النكاح له حقيقة واحدة ، والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا ، بل لو انقسمت هذه الحقيقة الى نصفين حتى يكون أحدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك ، أما إذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا . وأما وجوب العدة ولزوم النفقة ، فاعلم أنه ان حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها ، وهذا لاينتج أنه حصلت القدرة على حبسها للنكاح ؛ لأن استثناء عين التالى لاينتج ، فبالجملة: فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بطريق آخر معقول فى الجملة ، فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه ، فذلك مما لايقبله العقل ، وتخريج أحكام الشرع على وفق العقول، أولى من حملها على مايعرف بطلانها فى بداهة العقول ، والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : إذا أسلم الكافر وتحته أختان اختار أيتهما شاء وفارق الأخرى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما ، وان كان قد تزوج باحداهما أولا وبالأخرى ثانيا، اختار الأولى وفارق الثانية ، واحتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بقوله (وأن تجمعوا بين الأختين) قال : هـذا خطاب عام

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

فيتناول المؤمن والكافر ، وإذا ثبت أنه تناول الكافر وجب أن يكون النكاح فاسدا، لأن النهى يدل على الفساد . فيقال له : انك بنيت هذا الاستدلال على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع وعلى أن النهى يدل على الفساد ، وأبو حنيفة لايقول بواحد من هذين الأصلين ، فان قال : فهما صحيحان على قولكم : فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول : قولنا : الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لانعنى به فى أحكام الدنيا ، فانه مادام كافرا لايمكن تكليفه بفروع الاسلام ، وإذا أسلم سقط عنه كل مامضى بالاجماع ، بل المراد منه أحكام الآخرة ، وهو أن الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك الاسلام ، إذا عرفت هذا فنقول : أجمعنا على أنه لو تزوج الكافر بغير ولى ولا شهود ، أو تزوج بها على سبيل القهر ، فبعد الاسلام يقر ذلك النكاح فى حقه ، فثبت أن الخطاب بفروع الشرائع لايظهر أثره فى الأحكام الدنيوية فى حق الكافر ، وحجة الشافعى : أن فيروز الديلمى أسلم على ثمان نسوة، فقال عليه الصلاة والسلام «اختر أربعا وفارق سائرهن» خيره بينهن ، وذلك ينافى ماذكرتم من الترتيب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله تعالى (إلا ماقد سلف) فيه الاشكال المشهور : وهو أن تقدير الآية حرمت عليكم أمهاتكم وكذا وكذا الا ماقد سلف ، وهذا يقتضى استثناء الماضى من المستقبل ، وإنه لايجوز ، وجوابه بالوجوه المذكورة فى قوله (ولا تنكحوا مانكح أباؤكم من النساء إلا ماقد سلف) والمعنى أن مامضى مغفور بدليل قوله (ان الله كان غفورا رحيما) ؟

﴿النوع الرابع﴾ عشر من المحرمات .

قوله تعالى ﴿والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاحصان فى اللغة المنع ، وكذلك الحصانة ، يقال : مدينة حصينة ودرع حصينة ، أى مانعة صاحبها من الجراحة . قال تعالى (وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم) معناه لتمنعكم وتحرزكم، والحصن الموضع الحصين لمنعه من يريده بالسوء . والحصان بالكسر الفرس

الفحل ، لمنعه صاحبه من الهلاك ، والحصان بالفتح المرأة العفيفة لمنعها فرجها من الفساد ، قال تعالى (ومريم ابنت عمران التى أحصنت فرجها)

واعلم أن لفظ الاحصان جاء فى القرآن على وجوه : أحدها : الحرية كما فى قوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) يعنى الحرائر ، ألا ترى أنه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين ، وكذلك قوله (فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب) يعنى الحرائر ، وكذلك قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) أى الحرائر ، وثانيها : العفاف ، وهو قوله (محصنات غير مسافحات) وقوله (محصنين غير مسافحين) وقوله (والتى أحصنت فرجها) أى أعفته ، وثالثها الاسلام : من ذلك قوله) فاذا أحصن) قيل فى تفسيره: اذا أسلمن ، ورابعها : كون المرأة ذات زوج يقال : امرأة محصنة اذا كانت ذات زوج ، وقوله (والمحصنات من النساء إلا ماملكت أيمانكم) يعنى ذوات الأزواج ، والدليل على أن المراد ذلك أنه تعالى عطف المحصنات على المحرمات ، فلا بد وأن يكون الاحصان سببا للحرمة ، ومعلوم أن الحرية والعفاف والاسلام لا تأثير له فى ذلك . فوجب أن يكون المراد منه المزوجة، لأن كون المرأة ذات زوج له تأثير فى كونها محرمة على الغير .

واعلم أن الوجوه الأربعة مشتركة فى المعنى الأصلى اللغوى ، وهو المنع ، وذلك لأنا ذكرنا أن الاحصان عبارة عن المنع ، فالحرية سبب لتحصين الانسان من نفاذ حكم الغير فيه ، والعفة أيضا مانعة للانسان عن الشروع فيما لا ينبغى ، وكذلك الاسلام مانع من كثير مما تدعو إليه النفس والشهوة ، والزوج أيضا مانع للزوجة من كثير من الأمور ، والزوجة مانعة للزوج من الوقوع فى الزنا . ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «من تزوج فقد حصن ثلثى دينه» فثبت أن المرجع بكل هذه الوجوه إلى ذلك المعنى اللغوى والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : اختلف القراء فى (المحصنات) فقرؤا بكسر الصاد وفتحها فى جميع القرآن إلا التى فى هذه الآية فانهم أجمعوا على الفتح فيها ، فمن قرأ بالكسر جعل الفعل لهن يعنى: أسلمن واخترن العفاف ، وتزوجن وأحصن أنفسهن بسبب هذه الأمور . ومن قرأ بالفتح جعل الفعل لغيرهن ، يعنى أحصنهن أزواجهن والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : الثيب الذمى إذا زنى يرجم ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لا يرجم . حجة الشافعى أنه حصل الزنا مع الاحصان وذلك علة لاباحة الدم ، فوجب أن يثبت إباحة الدم . وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم . أما قولنا : حصل الزنا مع الاحصان ، فهذا يعتمد اثبات قيدين : أحدهما : حصول الزنا ولا شك فيه . الثانى :

حصول الاحصان وهو حاصل ، لأن قوله تعالى (والمحصنات من النساء) يدل على أن المراد من المحصنة : المزوجة . وهذه المرأة مزوجة فهى محصنة ، فثبت أنه حصل الزنا مع الاحصان ، وإنما قلنا : ان الزنا مع الاحصان علة لاباحة الدم لقوله عليه الصلاة والسلام «لايحل دم امرىء مسلم الالاحدى معان ثلاثة» ومنها قوله «وزنا بعد إحصان» جعل الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم فى حق المسلم، والمسلم محل لهذا الحكم . أما العلة فهى مجرد الزنا بعد الاحصان ، بدليل أن لام التعليل إنما دخل عليه . أقصى مافى الباب أنه حكم فى حق المسلم، أن الزنا بعد الاحصان علة لاباحة الدم ، إلا أن كونه مسلما محل الحكم ، وخصوص محل الحكم لايمنع من التعدية إلى غير ذلك المحل ، والا لبطل القياس بالكلية . وأما العلة فهى مادخل عليه لام التعليل، وهى ماهية الزنا بعد الاحصان ، وهذه الماهية لما حصلت فى حق الثيب الذمى ، وجب أن يحصل فى حقه اباحة الدم . فثبت أنه مباح الدم . ثم ههنا طريقان : ان شئنا اكتفينا بهذا القدر، فانا ندعى كونه مباح الدم والخصم لايقول به ، فصار محجوجا ، أو نقول : لما ثبت أنه مباح الدم وجب أن يكون ذلك بطريق الرجم لأنه لاقائل بالفرق .

فان قيل : ماذكرتم إن دل على أن الذمى محصن ، فههنا مايدل على أنه غير محصن، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «من أشرك بالله فليس بمحصن»

قلنا : ثبت بالدليل الذى ذكرناه ان الذمى محصن ، وثبت بهذا الخبر الذى ذكرتم أنه ليس بمحصن ، فنقول: إنه محصن بمعنى أنه ذات زوج ، وغير محصن بمعنى أنه لايحد قاذفه ، وقوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» يجب حمله على أنه لايحد قاذفه ، لاعلى أنه لا يحد على الزنا ، لأنه وصفه بوصف الشرك وذلك جناية ، والمذكور عقيب الجناية لابد وأن يكون أمرا يصلح أن يكون عقوبة ، وقولنا : انه لايحد قاذفه يصلح أن يكون عقوبة ، أما قولنا: لايحد على الزنا، لايصلح أن يكون عقوبة له . فكان المراد من قوله «من أشرك بالله فليس بمحصن» ماذكرناه والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى قوله (والمحصنات من النساء) قولان : أحدهما : المراد منها ذوات الأزواج ، وعلى هذا التقدير فى قوله (إلا ماملكت أيمانكم) وجهان : الأول : أن المرأة اذا كانت ذات زوج حرمت على غير زوجها ، إلا اذا صارت ملكا لانسان فانها تحل للمالك ، الثانى : أن المراد بملك اليمين ههنا ملك النكاح ، والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا اذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن ، والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد . أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة . وعبر عن

ذلك بملك اليمين لأن ملك اليمين حاصل فى النكاح وفى الملك .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد ههنا بالمحصنات الحرائر ، والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) ذكر ههنا المحصنات ثم قال بعده (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) كان المراد بالمحصنات ههنا ماهو المراد هناك ، ثم المراد من المحصنات هناك الحرائر ، فكذا ههنا . وعلى هذا التقدير فى قوله (إلا ماملكت أيمانكم) وجهان : الأول : المراد منه إلا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، فصار التقدير : حرمت عليكم الحرائر إلا العدد الذى جعله الله ملكا لكم وهو الأربع ، الثانى : الحرائر محرمات عليكم إلا ماأثبت الله لكم ملكا عليهن ، وذلك عند حضور الولى والشهود وسائر الشرائط المعتبرة فى الشريعة ، فهذا الأول فى تفسير قوله (إلا ماملكت أيمانكم) هو المختار، ويدل عليه قوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم) جعل ملك اليمين عبارة عن ثبوت الملك فيها ، فوجب أن يكون ههنا مفسرا بذلك ، لأن تفسير كلام الله تعالى بكلام الله أقرب الطرق الى الصدق والصواب والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقوا على أنه إذا سبى أحد الزوجين قبل الآخر وأخرج إلى دار الاسلام وقعت الفرقة . أما إذا سبيا معا فقال الشافعى رضى الله عنه : ههنا تزول الزوجية ، ويحل للمالك أن يستبرئها بوضع الحمل إن كانت حاملا من زوجها، أو بالحيض . وقال أبو حنيفة رحمة الله عليه : لاتزول . حجة الشافعى رضى الله عنه أن قوله (والمحصنات من النساء) يقتضى تحريم ذات الأزواج ثم قوله (إلا ماملكت أيمانكم) يقتضى أن عند طريان الملك ترفع الحرمة ويحصل الحل ، قال أبو بكر الرازى : لو حصلت الفرقة بمجرد طريان الملك لوجب أن تقع الفرقة بشراء الأمة واتهابها وإرثها ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، فيقال له : كأنك ماسمعت أن العام بعد التخصيص حجة فى الباقى ، وأيضا : فالحاصل عند السبى إحداث الملك فيها ، وعند البيع نقل الملك من شخص إلى شخص فكان الأول أقوى ، فظهر الفرق .

﴿المسألة السادسة﴾ مذهب على وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحة إذا بيعت لايقع عليها الطلاق ، وعليه إجماع الفقهاء اليوم ، وقال أبى بن كعب وابن مسعود وابن عباس وجابر وأنس : إنها إذا بيعت طلقت . حجة الجمهور : أن عائشة لما اشترت بريرة وأعتقتها خيرها النبى صلى الله عليه وسلم وكانت مزوجة ، ولو وقع الطلاق بالبيع لما كان لذلك التخيير فائدة ، ومنهم من روى فى قصة بريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال «بيع الأمة طلاقها» وحجة أبى كعب

وابن مسعود عموم الاستثناء فى قوله (إلا ما ملكت أيمانكم) وحاصل الجواب عنه يرجع إلى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والله أعلم . ثم إنه تعالى ختم ذكر المحرمات بقوله (كتاب الله عليكم) وفيه وجهان : الأول : أنه مصدر مؤكد من غير لفظ الفعل فان قوله (حرمت عليكم) يدل على معنى الكتبة فالتقدير : كتب عليكم تحريم ماتقدم ذكره من المحرمات كتابا من الله ، ومجيء المصدر من غير لفظ الفعل كثير نظيره (وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب صنع الله) الثانى : قال الزجاج : ويجوز أن يكون منصوبا على جهة الأمر ، ويكون «عليكم» مفسرا له فيكون المعنى : الزموا كتاب الله .

ثم قال ﴿وأحل لكم ماوراء ذلكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وحفص عن عاصم (وأحل لكم) على مالم يسم فاعله عطفا على قوله (حرمت عليكم) والباقون بفتح الألف والحاء عطفا على (كتاب الله) يعنى كتب الله عليكم تحريم هذه الأشياء وأحل لكم ماوراءها .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) يقتضى حل كل من سوى الأصناف المذكورة ، إلا أنه دل الدليل على تحريم أصناف أخر سوى هؤلاء المذكورين ونحن نذكرها .

﴿الصنف الأول﴾ لايجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها ، قال النبى صلى الله عليه وسلم «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» وهذا خبر مشهور مستفيض ، وربما قيل : إنه بلغ مبلغ التواتر ، وزعم الخوارج أن هذا خبر واحد ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لايجوز ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة ، وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة ، فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن ، فترجيحه عليه يقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لايجوز . الثانى : من جملة الأحاديث المشهورة خبر معاذ ، وإنه يمنع من تقديم خبر الواحد على عموم القرآن من وجهين لأنه قال : بم تحكم ؟ قال بكتاب الله ، قال فان لم تجد قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقدم التمسك بكتاب الله على التمسك بالسنة ، وهذا يمنع من تقديم السنة على الكتاب ، وأيضا فانه قال : فان لم تجد قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، علق جواز التمسك بالسنة على عدم الكتاب بكلمة «إن» وهى للاشتراط ، والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط . الثالث : أن من الأحاديث المشهورة قوله عليه الصلاة والسلام «إذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه» فهذا الخبر يقتضى أن لايقبل خبر الواحد

إلا عند موافقة الكتاب ، فاذا كان خبر العمة والخالة مخالفا لظاهر الكتاب وجب رده . الرابع : أن قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) مع قوله عليه السلام «لاتنكح المرأة على عمتها» لايخلو الحال فيهما من ثلاثة أوجه : إما أن يقال : الآية نزلت بعد الخبر ، فحينئذ تكون الآية ناسخة للخبر لأنه ثبت أن العام إذا ورد بعد الخاص كان العام ناسخا للخاص ، وإما أن يقال : الخبر ورد بعد الكتاب ، فهذا يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وإنه لايجوز ، وإما أن يقال: وردامعا، وهذا أيضا باطل لأن على هذا التقدير تكون الآية وحدها مشتبهة ، ويكون موضع الحجة مجموع الآية مع الخبر ، ولا يجوز للرسول المعصوم أن يسعى فى تشهير الشبهة ولا يسعى فى تشهير الحجة ، فكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يسمع أحدا هذه الآية إلا مع هذا الخبر ، وأن يوجب إيجابا ظاهرا على جميع الأمة أن لا يبلغوا هذه الآية إلى أحد إلا مع هذا الخبر ، ولو كان كذلك لزم أن يكون اشتهار هذا الخبر مساويا لاشتهار هذه الآية ، ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم

﴿الوجه الخامس﴾ أن بتقدير أن تثبت صحة هذا الخبر قطعا، إلا أن التمسك بالآية راجح على التمسك بالخبر . وبيانه من وجهين : الأول : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) نص صريح فى التحليل كما أن قوله (حرمت عليكم) نص صريح فى التحريم . وأما قوله «لاتنكح المرأة على عمتها» فليس نصا صريحا لأن ظاهره إخبار، وحمل الاخبار على النهى مجاز ، ثم بهذا التقدير فدلالة لفظ النهى على التحريم أضعف من دلالة لفظ الاحلال على معنى الاباحة . الثانى : أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريح فى تحليل كل ماسوى المذكورات ، وقوله «لاتنكح المرأة على عمتها» ليس صريحا فى العموم، بل احتماله للمعهود السابق أظهر .

﴿الوجه السادس﴾ أنه تعالى استقصى فى هذه الآية شرح أصناف المحرمات فعد منها خمسة عشر صنفا ، ثم بعد هذا التفصيل التام والاستقصاء الشديد قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) فلو لم يثبت الحل فى كل من سوى هذه الأصناف المذكورة لصار هذا الاستقصاء عبثا لغوا ، وذلك لايليق بكلام أحكم الحاكمين ، فهذا تقرير وجوه السؤال فى هذا الباب .

والجواب على وجوه : الأول : ماذكره الحسن وأبو بكر الأصم ، وهو أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لايقتضى إثبات الحل على سبيل التأبيد ، وهذا الوجه عندى هو الأصح فى هذا الباب ، والدليل عليه أن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إخبار عن إحلال كل ماسوى المذكورات وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع على التأبيد أم لا ، والدليل على أنه لايفيد التأبيد : أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤبد وإلى غير المؤبد ، فيقال تارة (وأحل لكم ماوراء

ذلكم) أبداً ، وأخرى (وأحل لكم ماوراء ذلكم) إلى الوقت الفلانى ، ولو كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) صريحا فى التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكنا . ولأن قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لايفيد إلا إحلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بأن الاحلال أعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال المؤقت ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) لا يفيد إلاحل من عدا المذكورات فى ذلك الوقت ، فأما ثبوت حلهم فى سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفى والاثبات ، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتا فى ذلك الوقت ، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له ، فهذا وجه حسن معقول مقرر . وبهذا الطريق نقول أيضا : إن قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ليس نصا فى تأبيد هذا التحريم ، وإن ذلك التأبيد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، لا من هذا اللفظ ، فهذا هو الجواب المعتمد فى هذا الموضع .

﴿الوجه الثانى﴾ انا لانسلم أن حرمة الجمع بين المرأة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة فى الآية وبيانه من وجهين : الأول : أنه تعالى حرم الجمع بين الأختين ، وكونهما أختين يناسب هذه الحرمة لأن الأختية قرابة قريبة ، والقرابة القريبة تناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة ، وكون إحداهما ضرة الأخرى يوجب الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة ، وبين الحالتين منافرة عظيمة . فثبت أن كونها أختاً لها يناسب حرمة الجمع بينهما فى النكاح ، وقد ثبت فى أصول الفقه ان ذكر الحكم مع الوصف المناسب له ، يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت أن قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع فى النكاح ، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فكان الحكم المذكور فى الأختين مذكورا فى العمة والخالة من طريق الدلالة ، بل ههنا أولى ، وذلك لأن العمة والخالة يشبهان الأم لبنت الأخ ولبنت الأخت ، وهما يشبهان الولد للعمة والخالة . واقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة أقوى من اقتضاء قرابة الأختية لمنع المضارة ، فكان قوله (وأن تجمعوا بين الأختين) مانعا من العمة والخالة بطريق الأولى . الثانى : أنه نص على حرمة التزوج بأمهات النساء فقال (وأمهات نسائكم) ولفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة . أما على العمة فلأنه تعالى قال مخبرا عن أولاد يعقوب عليه السلام (نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسمعيل) فأطلق لفظ الأب على اسمعيل مع أنه كان عما ، وإذا كان العم أباً لزم أن تكون العمة أماً ، وأما إطلاق لفظ الأم على الخالة فيدل عليه قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) والمراد أبوه وخالته ، فان أمه كانت متوفاة فى ذلك الوقت ، فثبت بما

أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ

ذكرنا أن لفظ الأم قد ينطلق على العمة والخالة ، فكان قوله (وأمهات نسائكم) متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه .

وإذا عرفت هذا فنقول : قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) المراد ماوراء هؤلاء المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح أو بدلالة جلية ، أو بدلالة خفية ، وإذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة خارجة عن المذكورات .

﴿الوجه الثالث﴾ فى الجواب عن شبهة الخوارج أن نقول : قوله تعالى (وأحل لكم ماوراء ذلكم)عام، وقوله «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» خاص ، والخاص مقدم على العام . ثم ههنا طريقان : تارة نقول: هذا الخبر بلغ فى الشهرة مبلغ التواتر ، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز ، وعندى هذا الوجه كالمكابرة ، لأن هذا الخبر وإن كان فى غاية الشهرة فى زماننا هذا لكنه لما انتهى فى الأصل إلى رواية الآحاد لم يخرج عن أن يكون من باب الآحاد. وتارة نقول : تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز، وتقريره مذكور فى الأصول ، فهذا جملة الكلام فى هذا الباب ، والمعتمد فى الجواب عندنا الوجه الأول .

﴿الصنف الثالث﴾ من التخصيصات الداخلة فى هذا العموم : أن المطلقة ثلاثا لاتحل ، إلا أن هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)

﴿الصنف الرابع﴾ تحريم نكاح المعتدة ، ودليله قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)

﴿الصنف الخامس﴾ من كان فى نكاحه حرة لم يجز له أن يتزوج بالأمة ، وهذا بالاتفاق . وعند الشافعى : القادر على طول الحرة لايجوز له نكاح الأمة ، ودليل هذا التخصيص قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) وسيأتى بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب .

﴿الصنف السادس﴾ يحرم عليه التزوج بالخامسة ، ودليله قوله تعالى (مثنى وثلاث ورباع)

﴿الصنف السابع﴾ الملاعنة : ودليله قوله عليه الصلاة والسلام «المتلاعنان لايجتمعان أبداً»

قوله تعالى ﴿أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (أن تبتغوا) فى محله قولان : الأول : أنه رفع على البدل من «ما» والتقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم وأحل لكم أن تبتغوا، على قراءة من قرأ (وأحل) بضم الألف . ومن قرأ بالفتح كان محل «أن تبتغوا» نصبا . الثانى : أن يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كأنه قيل : لأن تبتغوا . والمعنى : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوا بأموالكم وقوله (محصنين غير مسافحين) أى فى حال كونكم محصنين غير مسافحين ، وقوله (محصنين) أى متعففين عن الزنا ، وقوله (غير مسافحين) أى غيرزانين، وهو تكرير للتأكيد . قال الليث : السفاح والمسافحة الفجور ، وأصله فى اللغة من السفح وهو الصب يقال : دموع سوافح ومسفوحة ، قال تعالى (أو دما مسفوحا) وفلان سفاح للدماء أى سفاك ، وسمى الزنا سفاحا لأنه لاغرض للزانى إلاسفح النطفة .

فان قيل : أين مفعول تبتغوا ؟

قلنا : التقدير : وأحل لكم ماوراء ذلكم لارادة أن تبتغوهن ، أى تبتغواماوراء ذلكم ، فحذف ذكره لدلالة ماقبله عليه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لامهر أقل من عشرة دراهم ، وقال الشافعى رضى الله عنه : يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، وذلك لأنه تعالى قيد التحليل بقيد ، وهو الابتغاء بأموالهم، والدرهم والدرهمان لايسمى أموالا ، فوجب أن لايصح جعلها مهرا .

فان قيل : ومن عنده عشرة دراهم لايقال عنده أموال، مع أنكم تجوزون كونها مهرا .

قلنا : ظاهر هذه الآية يقتضى أن لاتكون العشرة كافية، إلا أنا تركنا العمل بظاهر الآية فى هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه ، فتمسك فى الأقل من العشرة بظاهر الآية .

واعلم أن هذا الاستدلال ضعيف ، لأن الآية دالة على أن الابتغاء بالأموال جائز ، وليس فيها دلالة على أن الابتغاء بغير الأموال لايجوز ، إلا على سبيل المفهوم ، وأنتم لاتقولون به . ثم نقول : الذى يدل على أنه لاتقدير فى المهر وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية ، وذلك لأن قوله (بأموالكم) مقابلة الجمع بالجمع، فيقتضى توزع الفرد على الفرد . فهذا يقتضى أن يتمكن كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا ، والقليل والكثير فى هذه الحقيقة وفى هذا الاسم سواء ، فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح بأى شيء يسمي مالا من غير تقدير .

﴿الحجة الثانية﴾ التمسك بقوله تعالى (وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور، وهذا يقتضى أنه لو وقع العقد فى أول الأمر بدرهم أن لا يجب عليه إلا نصف درهم، وأنتم لا تقولون به .

﴿الحجة الثالثة﴾ الأحاديث : منها ماروى أن امرأة جىء بها الى النبى صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين ، فقال عليه الصلاة والسلام «رضيت من نفسك بنعلين» فقالت نعم فأجازه النبى صلى الله عليه وسلم ، والظاهر أن قيمة النعلين تكون أقل من عشرة دراهم ، فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لايكون تزوجهما إلا على النعلين يكونان فى غاية الفقر ، ونعل هذا الانسان يكون قليل القيمة جدا . ومنها ماروى عن جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أعطى امرأة فى نكاح كف دقيق أو سويق أو طعام فقد استحل» ومنها ما روى فى قصة الواهبة أنه عليه الصلاة والسلام قال لمن أراد التزوج بها «التمس ولو خاتما من حديد» وذلك لا يساوى عشرة دراهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ولها مهر مثلها ، ثم قال : اذا تزوج امرأة على خدمته سنة ، فان كان حراً فلها مهر مثلها ، وإن كان عبدا فلها خدمة سنة . وقال الشافعى رحمة الله عليه : يجوز جعل ذلك مهرا ، احتج أبو حنيفة على قوله بوجوه : الأول : هذه الآية وذلك أنه تعالى شرط فى حصول الحل أن يكون الابتغاء بالمال ، والمال اسم للأعيان لا للمنافع ، الثانى : قال تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) وذلك صفة الأعيان .

أجاب الشافعى عن الأول بأن الآية تدل على أن الابتغاء بالمال جائز ، وليس فيه بيان أن الابتغاء بغير المال جائز أم لا ، وعن الثانى: أن لفظ الايتاء كما يتناول الأعيان يتناول المنافع الملتزمة ، وعن الثالث : أنه خرج الخطاب على الأعم الأغلب ، ثم احتج الشافعى رضى الله عنه على جواز جعل المنفعة صداقا لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ قوله تعالى فى قصة شعيب (إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين على أن تأجرنى ثمانى حجج) جعل الصداق تلك المنافع . والأصل فى شرع من تقدمنا البقاء الى أن يطرأ الناسخ .

﴿الحجة الثانية﴾ ان التى وهبت نفسها ، لما لم يجد الرجل الذى أراد أن يتزوج بها شيئا ، قال عليه الصلاة والسلام «هل معك شىء من القرآن قال نعم سورة كذا ، قال زوجتكها بما معك من

القرآن» والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى : دلت الآية على أن عتق الأمة لا يكون صداقا لها ، لأن الآية تقتضى كون البضع مالا ، وما روى أنه عليه السلام أعتق صفية وجعل عتقهاصداقها ، فذاك من خواص الرسول عليه السلام .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (محصنين) فيه وجهان : أحدهما : أن يكون المراد أنهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح ، والثانى : أن يكون الاحصان شرطا فى الاحلال المذكور فى قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) والأول أولى ، لأن على هذا التقدير تبقى الآيةعامة معلومة المعنى ، وعلى هذا التقدير الثانى تكون الآية مجملة، لأن الاحصان المذكور فيه غير مبين ، والمعلق على المجمل يكون مجملا ، وحمل الآية على وجه يكون معلوما أولى من حملها على وجه يكون مجملا .

قوله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الاستمتاع فى اللغة الانتفاع ، وكل ماانتفع به فهو متاع ، يقال : استمتع الرجل بولده ، ويقال فيمن مات فى زمان شبابه : لم يتمتع بشبابه . قال تعالى (ربنا استمتع بعضنا ببعض) وقال (أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا واستمتعتم بها) يعنى تعجلتم الانتفاع بها ، وقال (فاستمتعتم بخلاقكم) يعنى بحظكم ونصيبكم من الدنيا . وفى قوله (فما استمتعتم به منهن) وجهان الأول : فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو عقد عليهن ، فآتوهن أجورهن عليه ، ثم أسقط الراجع إلى «ما» لعدم الالتباس كقوله (ان ذلك لمن عزم الأمور) فأسقط منه . والثانى : أن يكون «ما» فى قوله (ماوراء ذلكم) بمعنى النساء و«من» فى قوله (منهن) للتبعيض ، والضمير فى قوله «به» راجع إلى لفظ «ما» لأنه واحد فى اللفظ ، وفى قوله (فآتوهن أجورهن) إلى معنى «ما» لأنه جمع فى المعنى، وقوله (أجورهن) أى مهورهن ، قال تعالى (ومن لم يستطع منكم طولا) إلى قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) وهى المهور ، وكذا قوله (فآتوهن أجورهن) ههنا ، وقال تعالى فى آية أخرى (لاجناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن) وإنما سمى المهر أجراً لأنه بدل المنافع ، وليس ببدل من الأعيان ، كما سمى بدل منافع الدار والدابة أجرا والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعي : الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر . وقال أبو حنيفة تقرره . واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لأن قوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) مشعر بأن وجوب إيتائهن مهورهن كان لأجل الاستمتاع بهن ، ولو كانت الخلوة الصحيحة مقررة للمهر كان الظاهر أن الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن ، فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع ، وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع ، والآية دالة على أن تقرر المهر يتعلق بالاستمتاع ، فثبت أن الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر

﴿المسألة الثالثة﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول أكثر علماء الأمة أن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) المراد منه ابتغاء النساء بالأموال على طريق النكاح ، وقوله (فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) فان استمتع بالدخول بها آتاها المهر بالتمام ، وإن استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر .

﴿والقول الثاني﴾ أن المراد بهذه الآية حكم المتعة ، وهي عبارة عن أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معين فيجامعها ، واتفقوا على أنها كانت مباحة في ابتداء الاسلام ، روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء مكة ، فشكا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال : استمتعوا من هذه النساء ، واختلفوا في أنها هل نسخت أم لا ؟ فذهب السواد الأعظم من الأمة إلى أنها صارت منسوخة ، وقال السواد منهم : إنها بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين ، أما ابن عباس فعنه ثلاث روايات : احداها : القول بالاباحة المطلقة ، قال عمارة : سألت ابن عباس عن المتعة : أسفاح هي أم نكاح ؟ قال : لا سفاح ولا نكاح ، قلت : فما هي ؟ قال : هي متعة كما قال تعالى ، قلت : هل لها عدة ؟ قال نعم عدتها حيضة ، قلت : هل يتوارثان ؟ قال لا .

﴿والرواية الثانية عنه﴾ أن الناس لما ذكروا الأشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس : قاتلهم الله إني ما أفتيت باباحتها على الاطلاق ، لكني قلت : إنها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم ولحم الخنزير له .

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه أقر بأنها صارت منسوخة . روى عطاء الخرساني عن ابن عباس في قوله (فما استمتعتم به منهن) قال صارت هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) وروى أيضا أنه قال عند موته : اللهم إني أتوب اليك من قولي في المتعة والصرف وأما عمران بن الحصين فانه قال : نزلت آية المتعة في كتاب الله تعالى ولم ينزل بعدها آية تنسخها

وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنابها، ومات ولم ينهنا عنه ، ثم قال رجل برأيه ماشاء . وأما أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، فالشيعة يروون عنه إباحة المتعة ، وروى محمد بن جرير الطبرى فى تفسيره عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : لولا أن عمر نهى الناس عن المتعة مازنى إلا شقى ، وروى محمد بن على المشهور بمحمد بن الحنفية أن عليا رضى الله عنه مر بابن عباس وهو يفتى بجواز المتعة ، فقال أمير المؤمنين: انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الأهلية ، فهذا مايتعلق بالروايات . واحتج الجمهور على حرمة المتعة بوجوه : الأول : أن الوطء لايحل إلا فى الزوجة أو المملوكة لقوله تعالى (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم) وهذه المرأة لاشك أنها ليست مملوكة ، وليست أيضا زوجة ، ويدل عليه وجوه : أحدها : لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى (ولكم نصف ماترك أزواجكم) وبالاتفاق لاتوارث بينهما ، وثانيها : ولثبت النسب لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد للفراش» وبالاتفاق لايثبت ، وثالثها : ولوجبت العدة عليها ، لقوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) واعلم أن هذه الحجة كلام حسن مقرر .

﴿الحجة الثانية﴾ ماروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال فى خطبته : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما ، ذكر هذا الكلام فى مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد ، فالحال ههنا لايخلو إما أن يقال : انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا ، أو كانوا عالمين بأنها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة ، أو ماعرفوا إباحتها ولا حرمتها، فسكتوا لكونهم متوقفين فى ذلك . والأول هو المطلوب ، والثانى يوجب تكفير عمر، وتكفير الصحابة لأن من علم أن النبى صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة، ثم قال: إنها محرمة محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ، ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كافرا، كان كافرا أيضا . وهذا يقتضى تكفير الأمة وهو على ضد قوله (كنتم خير أمة)

﴿والقسم الثالث﴾ وهو أنهم ماكانوا عالمين بكون المتعة مباحة أو محظورة فلهذا سكتوا ، فهذا أيضا باطل ، لأن المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح ، واحتياج الناس إلى معرفة الحال فى كل واحد منهما عام فى حق الكل ، ومثل هذا يمنع أن يبقى مخفيا ، بل يجب أن يشتهر العلم به ، فكما أن الكل كانوا عارفين بأن النكاح مباح، وأن إباحته غير منسوخة ، وجب أن يكون الحال فى المتعة كذلك ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أن الصحابة إنما سكتوا عن الانكار على عمر رضى الله عنه لأنهم كانوا عالمين بأن المتعة صارت منسوخة فى الاسلام .

فان قيل : ماذكرتم يبطل بما أنه روى أن عمر قال : لا أوتى برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته . ولا شك أن الرجم غيرجائز، مع أن الصحابة ما أنكروا عليه حين ذكر ذلك ، فدل هذا على أنهم كانوا يسكتون عن الانكار على الباطل .

قلنا : لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة . ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة ،ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام قال «من منع منا الزكاة فانا آخذوها منه وشطر ماله» ثم ان أخذ شطر المال من مانع الزكاة غير جائز ، لكنه قال النبى صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة فى الزجر ، فكذا ههنا والله أعلم .

﴿الحجة الثالثة على أن المتعة محرمة﴾ ماروى مالك عن الزهرى عن عبد الله والحسن ابنى محمد ابن على عن أبيهما عن على : أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن أكل لحوم الحمر الانسية . وروى الربيع بن سبرة الجهنى عن أبيه قال : غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره إلى الكعبة يقول «يا أيها الناس إنى أمرتكم بالاستمتاع من هذه النساء ألا وإن الله قد حرمها عليكم إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شىء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً» وروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال «متعة النساء حرام» وهذه الأخبار الثلاثة ذكرها الواحدى فى البسيط ، وظاهر أن النكاح لا يسمى استمتاعا ، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ ، ومجرد النكاح ليس كذلك . أما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه .

﴿الحجة الأولى﴾ التمسك بهذه الآية أعنى قوله تعالى (أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن) وفى الاستدلال بهذه الآية طريقان :

﴿الطريق الأول﴾ أن نقول: نكاح المتعة داخل فى هذه الآية . وذلك لأن قوله (أن تبتغوا بأموالكم) يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد ، ومن ابتغى بماله على سبيل التأقيت ، وإذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم) يقتضى حل القسمين، وذلك يقتضى حل المتعة .

﴿الطريق الثانى﴾ أن نقول : هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة ، وبيانه من وجوه : الأول : ماروى أن أبى بن كعب كان يقرأ (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن) وهذا أيضاهو قراءة ابن عباس ، والأمة ماأنكروا عليهما فى هذه القراءة ، فكان ذلك إجماعا من الأمة على صحة هذه القراءة ، وتقريره ماذكرتموه فى أن عمر رضى الله عنه لما منع من المتعة والصحابة

ماأنكروا عليه كان ذلك إجماعا على صحة ماذكرنا، وكذا ههنا ، واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب . الثانى : أن المذكور فى الآية إنما هو مجرد الابتغاء بالمال ، ثم نه إتعالى أمر بايتائهن أجورهن بعد الاستمتاع بهن ، وذلك يدل على أن مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ، ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون إلافى نكاح المتعة ، فأمافى النكاح المطلق فهناك الحل إنما يحصل بالعقد ، ومع الولى والشهود ، ومجرد الابتغاء بالمال لايفيد الحل ، فدل هذا على أن هذه الآية مخصوصة بالمتعة . الثالث : أن فى هذه الآية أوجب إيتاء الأجور بمجرد الاستمتاع ، والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع ، فأما فى النكاح فايتاء الأجور لايجب على الاستمتاع البتة ، بل على النكاح ، ألا ترى أن بمجرد النكاح يلزم نصف المهر ، فظاهر أن النكاح لايسمى استمتاعا ، لأنا بينا أن الاستمتاع هو التلذذ . ومجرد النكاح ليس كذلك . الرابع : أنا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح فى السورة الواحدة ، لأنه تعالى قال فى أول هذه السورة (فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) ثم قال (وآتوا النساء صدقاتهن نحلة) أما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا ، فكان حمل الآية عليه أولى والله أعلم .

﴿الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة﴾ أن الأمة مجمعة على أن نكاح المتعة كان جائزا فى الاسلام ، ولا خلاف بين أحد من الأمة فيه ، إنما الخلاف فى طريان الناسخ ، فنقول : لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ إما أن يكون معلوما بالتواتر ، أو بالآحاد ، فان كان معلوما بالتواتر ، كان على بن أبى طالب وعبدالله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك يوجب تكفيرهم ، وهو باطل قطعا ، وإن كان ثابتا بالآحاد فهذا أيضا باطل ، لأنه لما كان ثبوت إباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر ، كان ثبوته معلوما قطعا ، فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعاً للمقطوع وإنه باطل . قالوا : ومما يدل أيضا على بطلان القول بهذا النسخ أن أكثر الروايات أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر ، وأكثر الروايات أنه عليه الصلاة والسلام أباح المتعة فى حجة الوداع وفى يوم الفتح ، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر ، وذلك يدل على فساد ماروى أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر . لأن الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ ، وقول من يقول : انه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف ، لم يقل به أحد من المعتبرين، إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن هذه الروايات .

﴿الحجة الثالثة﴾ ماروى أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر : متعتان كانتا مشروعتين فى عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنهما : متعة الحج ، ومتعة النكاح ، وهذا منه تنصيص على أن متعة النكاح كانت موجودة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقوله : وأنا أنهى عنهما يدل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم مانسخه . وإنما عمر هو الذى نسخه . وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الكلام يدل على أن حل المتعة كان ثابتا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه عليه السلام مانسخه ، وأنه ليس ناسخ الانسخ عمر ، وإذا ثبت هذا وجب أن لا يصير منسوخا لأن ماكان ثابتا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وما نسخه الرسول ، يمتنع أن يصير منسوخا بنسخ عمر ، وهذا هو الحجة التى احتج بها عمران بن الحصين حيث قال : ان الله أنزل فى المتعة آية وما نسخها بآية أخرى . وأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ، ثم قال رجل برأيه ماشاء ، يريد أن عمر نهى عنها . فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة .

والجواب عن الوجه الأول أن نقول : هذه الآية مشتملة على أن المراد منها نكاح المتعة وبيانه من ثلاثة أوجه : الأول : أنه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح أولا فى قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) ثم قال فى آخر الآية (وأحل لكم ماوراء ذلكم) فكان المراد بهذا التحليل ماهو المراد هناك بهذا التحريم ، لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح ، فالمراد بالتحليل ههنا أيضا يجب أن يكون هو النكاح . الثانى : أنه قال (محصنين) والاحصان لايكون إلافى نكاح صحيح . والثالث : قوله (غيرمسافحين) سمى الزنا سفاحا لأنه لامقصود فيه إلاسفح الماء ، ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح، والمتعة لايراد منها إلاسفح الماء فكان سفاحا ، هذا ماقاله أبو بكر الرازى . أما الذى ذكره فى الوجه الأول : فكأنه تعالى ذكر أصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ، ثم قال (وأحل لكم ماوراء ذلكم) أى وأحل لكم وطء ماوراء هذه الأصناف، فأى فساد فى هذا الكلام؟ وأما قوله ثانياً : الاحصان لايكون إلا فى نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا ، وأما قوله ثالثاً : الزنا إنما سمى سفاحا ، لأنه لايراد منه إلاسفح الماء ، والمتعة ليست كذلك ، فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله ، فان قلتم : المتعة محرمة ، فنقول : هذا أول البحث ، فلم قلتم : إن الأمر كذلك ، فظهر أن الكلام رخو ، والذى يجب أن يعتمد عليه فى هذا الباب أن نقول : إنا لاننكر أن المتعة كانت مباحة ، إنما الذى نقوله : إنها صارت منسوخة ، وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على أنها مشروعة لم يكن ذلك قادحا فى غرضنا ، وهذا هو الجواب أيضا عن تمسكهم بقراءة أبى وابن عباس ، فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل إلا على أن المتعة كانت مشروعة ، ونحن لاننازع فيه ، إنما الذى نقوله : إن النسخ طرأ عليه ، وما ذكرتم من الدلائل

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً «٢٤»

لايدفع قولنا . وقولهم : الناسخ إما أن يكون متواتراً أو آحادا .

قلنا : لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ، ثم إن عمر رضى الله عنه لما ذكر ذلك فى الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الأمر له .

قوله : إن عمر أضاف النهى عن المتعة إلى نفسه .

قلنا : قد بينا أنه لو كان مراده أن المتعة كانت مباحة فى شرع محمد صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ، ويفضى ذلك إلى تكفير أمير المؤمنين حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه ، وكل ذلك باطل ، فلم يبق إلا أن يقال: كان مراده أن المتعة كانت مباحة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنها لما ثبت عندى أنه صلى الله عليه وسلم نسخها ، وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا فى مطلوبنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فآتوهن أجورهن فريضة﴾ والمعنى أن إيتاءهن أجورهن ومهورهن فريضة لازمة وواجبة ، وذكر صاحب الكشاف فى قوله (فريضة) ثلاثة أوجه : أحدها : أنه حال من الأجور بمعنى مفروضة . وثانيها : أنها وضعت موضع إيتاء ، لأن الايتاء مفروض . وثالثها : أنه مصدر مؤكد، أى فرض ذلك فريضة .

ثم قال تعالى ﴿ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا : المراد أنه إذا كان المهر مقدرا بمقدار معين، فلا حرج فى أن تحط عنه شيئا من المهر أو تبرئه عنه بالكلية ، فعلى هذا: المراد من التراضى الحط من المهر أو الابراء عنه ، وهو كقوله تعالى (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً) وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) وقال الزجاج معناه : لا إثم عليكم فى أن تهب المرأة للزوج مهرها ، أو يهب الزوج للمرأة تمام المهر إذا طلقها قبل الدخول . وأما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا : المراد من هذه الآية أنه إذا انقضى أجل المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة ، فان قال لها: زيدينى فى الأيام وأزيدك

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن

فى الأجرة كانت المرأة بالخيار ، ان شاءت فعلت، وان شاءت لم تفعل ، فهذا هو المراد من قوله (ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) أى من بعد المقدار المذكور أولا من الأجر والأجل .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : إلحاق الزيادة فى الصداق جائز ، وهى ثابتة ان دخل بها أو مات عنها ، أما إذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة ، وكان لها نصف المسمى فى العقد . وقال الشافعى رحمة الله عليه : الزيادة بمنزلة الهبة ، فان أقبضها ملكته بالقبض ، وان لم يقبضها بطلت . احتج أبو بكر الرازى لأبى حنيفة بهذه الآية فقوله (لاجناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة) يتناول ماوقع التراضى به فى طرفى الزيادة والنقصان ، فكان هذا بعمومه يدل على جواز إلحاق الزيادة بالصداق ، قال : بل هذه الآية بالزيادة أخص منها بالنقصان ؛ لأنه تعالى علقه بتراضيهما ، والبراءة والحط لايحتاج إلى رضا الزوج، والزيادة لاتصح إلا بقبوله ، فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على أن المراد هو الزيادة .

والجواب : لم لايجوز أن تكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج ؟ وهو أنه إذا طلقها قبل الدخول، فان شاءت المرأة أبرأته عن النصف ، وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر ، وبهذا التقدير يكون قد زادها عما وجب عليه تسليمه اليها ، وأيضا عندنا أنه لاجناح فى تلك الزيادة إلا أنها تكون هبة ، والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة أن هذه الزيادة لو التحقت بالأصل لكان إما مع بقاء العقد الأول ، أو بعد زوال العقد ، والأول باطل ، لأن العقد لما انعقد على القدر الأول ، فلو انعقد مرة أخرى على القدر الثانى ، لكان ذلك تكوينا لذلك العقد بعد ثبوته ، وذلك يقتضى تحصيل الحاصل وهو محال . والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن عند إلحاق الزيادة لايرتفع العقد الأول ، فثبت فساد ماقالوه والله أعلم . ثم إنه تعالى لما ذكر فى هذه الآية أنواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال ، بين أنه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه منها خافية أصلا ، وحكيم لايشرع الأحكام إلا على وفق الحكمة ، وذلك يوجب التسليم لأوامره والانقياد لأحكامه والله أعلم .

﴿النوع السابع﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة

قوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم من

مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ «٢٥»

فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وأن تصبروا خير لكم والله غفور رحيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل: بين فيمن يحل أنه متى يحل، وعلى أي وجه يحل فقال (ومن لم يستطع منكم طولا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائي (المحصنات) بكسر الصاد، وكذلك (محصنات غير مسافحات) وكذلك (فعليهن نصف ما على المحصنات) كلها بكسر الصاد، والباقون بالفتح، فالفتح معناه ذوات الأزواج، والكسر معناه العفائف والحرائر والله أعلم.

﴿المسألة الثانية﴾ الطول: الفضل، ومنه التطول وهو التفضل، وقال تعالى (ذي الطول) ويقال: تطاول لهذا الشيء أي تناوله، كما يقال: يد فلان مبسوطة وأصل هذه الكلمة من الطول الذي هو خلاف القصر؛ لأنه إذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة، كما أنه إذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان، وسمي الغنى أيضاً طولا، لأنه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر، كما أن بالطول ينال ما لا ينال بالقصر.

إذا عرفت هذا فنقول: الطول القدرة، وانتصابه على أنه مفعول «يستطع» و«أن ينكح» في موضع النصب على أنه مفعول القدرة.

فإن قيل: الاستطاعة هي القدرة، والطول أيضا هو القدرة، فيصير تقدير الآية: ومن لم يقدر

منكم على القدرة على نكاح المحصنات ، فما فائدة هذا التكرير فى ذكر القدرة ؟

قلنا : الأمر كما ذكرت ، والأولى أن يقال : المعنى فمن لم يستطع منكم استطاعة بالنكاح المحصنات ، وعلى هذا الوجه يزول الاشكال ، فهذا مايتعلق باللغة .

أما ماقاله المفسرون فوجوه : الأول : ومن لم يستطع زيادة فى المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة فلينكح أمة . الثانى : أن يفسر النكاح بالوطء ، والمعنى : ومن لم يستطع منكم طولا وطء الحرائر فلينكح أمة ، وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالأمة . وهذا التفسير لائق بمذهب أبى حنيفة ، فان مذهبه أنه إذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة ، سواء قدر على التزوج بالحرة أو لم يقدر . والثالث : الاكتفاء بالحرة ، فله أن يتزوج بالأمة سواء كان تحته حرة أو لم يكن ، كل هذه الوجوه إنما حصلت ، لأن لفظ الاستطاعة محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالمحصنات فى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات) هو الحرائر . ويدل عليه أنه تعالى أثبت عند تعذر نكاح المحصنات نكاح الاماء ، فلا بد وأن يكون المراد من المحصنات من يكون كالضد للاماء ، والوجه فى تسمية الحرائر بالمحصنات على قراءة من قرأ بفتح الصاد : أنهن أحصن بحريتهن عن الأحوال التى تقدم عليها الاماء ، فان الظاهر أن الأمة تكون خراجة ولاجة ممتهنة مبتذلة ، والحرة مصونة محصنة من هذه النقصانات ، وأما على قراءة من قرأ بكسر الصاد، فالمعنى أنهن أحصن أنفسهن بحريتهن .

﴿المسألة الرابعة﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه : أن الله تعالى شرط فى نكاح الاماء شرائط ثلاثة ، اثنان منها فى الناكح ، والثالث فى المنكوحة ، أما اللذان فى الناكح . فأحدهما : أن يكون غير واجد لما يتزوج به الحرة المؤمنة من الصداق ، وهو معنى قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) فعدم استطاعة الطول عبارة عن عدم ماينكح به الحرة .

فان قيل : الرجل إذا كان يستطيع التزوج بالأمة يقدر على التزوج بالحرة الفقيرة ، فمن أين هذا التفاوت ؟

قلنا : كانت العادة فى الاماء تخفيف مهورهن ونفقتهن لاشتغالهن بخدمة السادات ، وعلى هذا التقدير يظهر هذا التفاوت .

﴿وأما الشرط الثانى﴾ فهو المذكور فى آخر الآية وهو قوله (ذلك لمن خشى العنت منكم) أى بلغ الشدة فى العزوبة .

﴿وأما الشرط الثالث﴾ المعتبر فى المنكوحة، فأن تكون الأمة مؤمنة لا كافرة ، فان الأمة

إذا كانت كافرة كانت ناقصة من وجهين : الرق والكفر، ولا شك أن الولد تابع للأم فى الحرية والرق ، وحينئذ يعلق الولد رقيقا على ملك الكافر ، فيحصل فيه نقصان الرق ونقصان كونه ملكا للكافر ، فهذه الشرائط الثلاثة معتبرة عند الشافعى فى جواز نكاح الأمة .

وأما أبو حنيفة رضى الله عنه فيقول : اذا كان تحته حرة لم يجز له نكاح الأمة . أما إذا لم يكن تحته حرة جاز له ذلك، سوا قدر على نكاح الحرة أو لم يقدر ، واحتج الشافعى على قوله بهذه الآية وتقريره من وجهين : الأول : أنه تعالى ذكر عدم القدرة على طول الحرة، ثم ذكر عقيبه التزوج بالأمة ، وذلك الوصف يناسب هذا الحكم لأن الانسان قد يحتاج الى الجماع ، فاذا لم يقدر على جماع الحرة بسبب كثرة مؤنتها ومهرها ، وجب أن يؤذن له فى نكاح الأمة ، اذا ثبت هذا فنقول : الحكم اذا كان مذكورا عقيب وصف يناسبه ، فذلك الاقتران فى الذكر يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، اذا ثبت هذا فنقول : لو كان نكاح الأمة جائزا بدون القدرة على طول الحرة ومع القدرة عليه لم يكن لعدم هذه القدرة أثر فى هذا الحكم البتة ، لكننا بينا دلالة الآية على أن له أثرا فى هذا الحكم ، فثبت أنه لايجوز التزوج بالأمة مع القدرة على طول الحرة . الثانى : أن نتمسك بالآية على سبيل المفهوم ، وهو أن تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه ، والدليل عليه أن القائل اذا قال : الميت اليهودى لايبصر شيئا . فان كل أحد يضحك من هذا الكلام ويقول : اذا كان غير اليهودى أيضا لا يبصر فما فائدة التقييد بكونه يهوديا ، فلما رأينا أن أهل العرف يستقبحون هذا الكلام ويعللون ذلك الاستقباح بهذه العلة ، علمنا اتفاق أرباب اللسان على أن التقييد بالصفة يقتضى نفى الحكم فى غير محل القيد . قال أبو بكر الرازى : تخصيص هذه الحالة بذكر الاباحة فيها لايدل على حظر ماعداه، كقوله تعالى (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) ولا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحالة ، وقوله (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) لادلالة فيه على إباحة الأكل عند زوال هذه الحالة ، فيقال له : ظاهر اللفظ يقتضى ذلك ، إلا أنه ترك العمل به بدليل منفصل ، كما أن عندك ظاهر الأمر للوجوب، وقد يترك العمل به فى صور كثيرة لدليل منفصل ، والسؤال الجيد على التمسك بالآية ماذكرناه، حيث قلنا : لم لايجوز أن يكون المراد من النكاح الوطء ، والتقدير: ومن لم يستطع منكم وطء الحرة ، وذلك عند من لايكون تحته حرة، فانه يجوز له نكاح الأمة ، وعلى هذا التقدير تنقلب الآية حجة لأبى حنيفة .

وجوابه : أن أكثر المفسرين فسروا الطول بالغنى ، وعدم الغنى تأثيره فى عدم القدرة على العقد، لا فى عدم القدرة على الوطء . واحتج أبو بكر الرازى على صحة قوله بالعمومات ، كقوله تعالى

(فانكحوا ماطاب لكم من النساء) وقوله (وأنكحوا الأيامى منكم) وقوله (وأحل لكم ماوراء ذلكم) وقوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) وهو متناول للاماء الكتابيات . والمراد من هذا الاحصان العفة .

والجواب :ان آيتنا خاصة، والخاص مقدم على العام، ولأنه دخلها التخصيص فيما إذا كان تحته حرة ، وإنما خصت صونا للولد ، عن الارقاق، وهو قائم فى محل النزاع .

﴿المسألة الخامسة﴾ ظاهر قوله (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات) يقتضى كون الايمان معتبرا فى الحرة، فعلى هذا : لو قدر على حرة كتابية ولم يقدر على طول حرة مسلمة فانه يجوز له أن يتزوج الأمة . وأكثر العلماء أن ذكر الايمان فى الحرائر ندب واستحباب، لأنه لافرق بين الحرة الكتابية وبين المؤمنة فى كثرة المؤنة وقلتها .

﴿المسألة السادسة﴾ من الناس من قال : انه لايجوز التزوج بالكتابيات البتة ، واحتجوا بهذه الآيات، فقالوا: انه تعالى بين أن عند العجز عن نكاح الحرة المسلمة يتعين له نكاح الأمة المسلمة ، ولو كان التزوج بالحرة الكتابية جائزا ، لكان عند العجز عن الحرة المسلمة لم تكن الأمة المسلمة متعينة ، وذلك ينفى دلالة الآية . ثم أكدوا هذه الدلالة بقوله تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) وقد بينا بالدلائل الكثيرة فى تفسير هذه الآية أن الكتابية مشركة .

﴿المسألة السابعة﴾ الآية دالة على التحذير من نكاح الاماء ، وأنه لايجوز الاقدام عليه إلا عند الضرورة ، والسبب فيه وجوه : الأول : أن الولد يتبع الأم فى الرق والحرية ، فاذا كانت الأم رقيقة علق الولد رقيقا ، وذلك يوجب النقص فى حق ذلك الانسان وفى حق ولده . والثانى : أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت فى غاية الوقاحة، وربما تعودت الفجور ، وكل ذلك ضرر على الأزواج . الثالث : أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج ، فمثل هذه الزوجة لاتخلص للزوج كخلوص الحرة ، فربما احتاج الزوج اليها جدا ولا يجد اليها سبيلا لأن السيد يمنعها ويحبسها . الرابع : أن المولى قد يبيعها من إنسان آخر ، فعلى قول من يقول : بيع الأمة طلاقها ، تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى ، وعلى قول من لايرى ذلك فقد يسافر المولى الثانى بها وبولدها ، وذلك من أعظم المضار . الخامس : أن مهرها ملك لمولاها ، فهى لا تقدر على هبة مهرها من زوجها، ولا على إبرائه عنه، بخلاف الحرة ، فلهذه الوجوه ماأذن الله فى نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (فما ملكت أيمانكم) أى فليتزوج مما ملكت أيمانكم. قال ابن عباس : يريدجارية أختك، فان الانسان لايجوز له أن يتزوج بجارية نفسه .

﴿المسألةالثانية﴾الفتيات: المملوكة جمعفتاة ، والعبدفتى ، وعنالنبيصلىالله عليه وسلم «لا يقولن أحدكم عبدى ولكن ليقل فتاى وفتاتى» ويقال للجارية الحديثة : فتاة ، وللغلامفتى ، والأمة تسمى فتاة ، عجوزاًكانت اوشابة ، لأنها كالشابة فى أنها لاتوقر توقير الكبير .

﴿المسألة الثالثة﴾قوله (من فتياتكم المؤمنات) يدل علىتقييد نكاح الأمةبما إذا كانت مؤمنة فلا يجوز التزوج بالأمة الكتابية ، سواء كان الزوج حراً أو عبدا ، وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن ، وقول مالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : يجوز التزوج بالأمة الكتابية .

حجة الشافعى رضى اللهعنه : أن قوله(من فتياتكم المؤمنات) تقييد لجواز نكاح الأمة بكونها مؤمنة . وذلك ينفى جواز نكاح غير المؤمنة من الوجهين اللذين ذكرناهما فى مسألة طول الحرة ، وأيضا قال تعالى (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)

حجة أبى حنيفة رضى الله عنه من وجوه : النص والقياس : أما النص فالعمومات التى ذكرنا تمسكه بها فى طول الحرة ، وآكدها قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) وأما القياس فهوأنا أجمعنا على أن الكتابيةالحرة مباحة، والكتابية المملوكة أيضا مباحة ، فكذلكإذا تزوج بالكتابية المملوكة وجب أنه يجوز .

والجوابعن العمومات : أن دلائلنا خاصة فتكون مقدمة على العمومات ، وعنالقياس: أن الشافعى قال : إذا تزوج بالحرة الكتابية فهناك نقصواحد ، أما إذا تزوج بالأمة الكتابية فهناك نوعان منالنقص: الرق والكفر . فظهر الفرق .

ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بايمانكم﴾ قال الزجاج : معناه اعملوا على الظاهر فى الايمان فانكم مكلفون بظواهر الأمور ، والله يتولى السرائر والحقائق .

ثم قال تعالى ﴿بعضكم من بعض﴾ وفيه وجهان : الأول : كلكم أولاد آدم فلا تداخلنكم أنفة من تزوج الاماء عند الضرورة . والثانى : ان المعنى :كلكم مشتركون فى الايمان ، والايمان أعظم الفضائل ، فاذا حصل الاشتراك فى أعظم الفضائل كان التفاوت فيما وراءه غير ملتفت اليه ، ونظيره قوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقوله (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) قال الزجاج : فهذا الثانى أولى لتقدم ذكر المؤمنات ، أولأن الشرف بشرف الاسلام أولى منه بسائر الصفات ، وهو يقوى قول الشافعي رضي الله عنه : ان الايمان شرط لجواز

نـكاح الأمة .

واعلم أن الحكمة فى ذكر هذه الـكلمة أن العرب كانوا يفتخرون بالأنساب ، فأعلم فى ذكر هذه الـكلمة أن الله لاينظر ولا يلتفت اليه . روى عن الرسول صـلى الله عليه وسـلم أنه قال «ثلاث من أمر الجاهلية : الطعن فى الأنساب ، والفخر بالأحساب ، والاستسقاء بالانواء ، ولايدعها الناس فى الاسلام» وكان أهل الجاهلية يضعون من ابن الهجين ، فذكر تعالى هذه الـكلمة زجرا لهم عن أخلاق أهل الجاهلية .

ثم إنه تعالى شرح كيفية هذا النكاح فقال ﴿فانـكحوهن باذن أهلهن﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفقوا على أن نكاح الأمة بدون إذن سيدها باطل ، ويدل عليه القرآن والقياس . أما القرآن فهو هذه الآية فان قوله تعالى (فانـكحوهن باذن أهلهن) يقتضى كون الاذن شرطا فى جواز النـكاح ، وان لم يكن النـكاح واجبا . وهو كقوله عليـه الصلاة والسلام «من أسلم فليسـلم فى كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» فالسلم ليس بواجب ، ولـكنه إذا اختار أن يسلم فعليه استيفاء هذه الشرائط ، كذلك النـكاح وان لم يكن واجبا، لـكنه إذا أراد أن يتزوج أمة ، وجب أن لايتزوجها إلا باذن سيدها . وأما القياس : فهو أن الأمة ملك للسيد ، وبعد التزوج يبطل عليه أكثر منافعها ، فوجب أن لايجوز ذلك إلا باذنه . واعلم أن لفظ القرآن مقتصر على الأمة ، وأما العبد فقد ثبت ذلك فى حقه بالحديث عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إذا تزوج العبد بغير اذن السيد فهو عاهر»

﴿المسألة الثانيـة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : المرأة البالغة العاقلة لايصح نكاحها إلا باذن الولى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يصح ، احتج الشافعى بهذه الآية ، وتقريره أن الضمير فى قوله (فانـكحوهن باذن أهلهن) عائد إلى الاماء ، والأمة ذات موصوفة بصفة الرق ، وصفة الرق صفة زائلة ، والاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة زائلة لايتناول الاشارة إلى تلك الصفة ، ألاترى أنه لو حلف لايتكلم مع هذا الشاب فصار شيخا ثم تكلم معه يحنث فى يمينه ، فثبت أن الاشارة إلى الذات الموصوفة بصفة عرضية زائلة ، باقية بعد زوال تلك الصفة العرضية ، وإذا ثبت هذا فنقول : قوله (فانـكحوهن باذن أهلهن) اشارة إلى الاماء . فهذه الاشارة وجب أن تكون باقية حال زوال الرق عنهن ، وحصول صفة الحرية لهن ، وإذا كان كذلك فالحرة البالغة العاقلة فى هـذه الصورة يتوقف جواز نكاحها على إذن وليها ، وإذا ثبت ذلك فى هذه الصورة وجب ثبوت هذا الحكم فى سائر الصور ؛ ضرورة أنه لاقائل بالفرق . احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على فساد قول الشافعى

فى هذه المسألة فقال : مذهبه أنه لاعبارة للمرأة فى عقد النكاح ، فعلى هذا لايجوز للمرأة أن تزوج أمتها، بل مذهبه أن توكل غيرها بتزويج أمتها . قال : وهذه الآية تبطل ذلك، لأن ظاهر هذه الآية يدل على الاكتفاء بحصول اذن أهلها ، فمن قال لا يكفى ذلك كان تاركا لظاهر الآية .

والجواب من وجوه : الأول : أن المراد بالاذن الرضا . وعندنا أن رضا المولى لابد منه ، فأما أنه كاف فليس فى الآية دليل عليه ، وثانيها : أن أهلهن عبارة عمن يقدر على نكاحهن ، وذلك إما المولى إن كان رجلا ، أو ولى مولاها إن كان مولاها امرأة . وثالثها : هب أن الاهل عبارة عن المولى ، لكنه عام يتناول الذكور والاناث ، والدلائل الدالة على أن المرأة لا تنكح نفسها خاصة قال عليه الصلاة والسلام «العاهر هى التى تنكح نفسها» فثبت بهذا الحديث أنه لاعبارة لها فى نكاح نفسها ، فوجب أن لا يكون لها عبارة فى نكاح مملوكتها ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وآتوهن أجورهن بالمعروف﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى تفسير الآية قولان : الأول : ان المراد من الأجور : المهور . وعلى هذا التقدير فالآية تدل على وجوب مهرها إذا نكحها ، سمى لها المهر أو لم يسم ، لأنه تعالى لم يفرق بين من سمى، وبين من لم يسم فى إيجاب المهر ، ويدل على أنه قد أراد مهر المثل قوله تعالى (بالمعروف) وهذا إنما يطلق فيما كان مبنيا على الاجتهاد وغالب الظن فى المعتاد والمتعارف كقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) الثانى : قال القاضى : ان المراد من أجورهن النفقة عليهن ، قال هذا القائل : وهذا أولى من الأول ، لأن المهر مقدر ، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه ، فكأنه تعالى بين أن كونها أمة لايقدح فى وجوب نفقتها وكفايتها كما فى حق الحرة إذا حصلت التخلية من المولى بينه وبينها على العادة ، ثم قال القاضى : اللفظ وان كان يحتمل ماذكرناه فأكثر المفسرين يحملونه على المهر ، وحملوا قوله (بالمعروف) على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتأخير .

﴿المسألة الثانية﴾ نقل أبو بكر الرازى فى أحكام القرآن عن بعض أصحاب مالك أن الأمة هى المستحقة لقبض مهرها ، وان المولى إذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للأجر دونها وهؤلاء احتجوا فى المهر بهذه الآية ، وهو قوله (وآتوهن أجورهن) وأما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس ، أما النص فقوله تعالى (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لايقدر على شىء) وهذا ينفى كون المملوك مالكا لشىء أصلا ، وأما القياس فهو أن المهر وجب عوضا عن منافع البضع ، وتلك المنافع مملوكة للسيد ، وهو الذى أباحها للزوج بقيد النكاح ، فوجب أن

يكون هو المستحق لبدلها .

والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه : الأول : انا إذا حملنا لفظ الأجور فى الآية على النفقة زال السؤال بالكلية . الثانى : أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور اليهن لأنه ثمن بضعهن وليس فى قوله (وآتوهن) مايوجب كون المهر ملكا لهن ، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال «العبد وما فى يده لمولاه» فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذه الطريق والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : محصنات أى عفائف ، وهو حال من قوله (فانكحوهن باذن أهلهن ، فظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزوانى من الاماء ، واختلف الناس فى أن نكاح الزوانى هل يجوز أم لا ؟ وسنذكره فى قوله (الزانى لا ينكح إلا زانية) والأكثرون على أنه يجوز فتكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله (غير مسافحات) أى غير زوان (ولا متخذات أخدان) جمع خدن ، كالاتراب جمع ترب ، والخدن الذى يخادنك وهو الذى يكون معك فى كل أمر ظاهر وباطن . قال أكثر المفسرين : المسافحة هى التى تؤاجر نفسها مع أى رجل أرادها ، والتى تتخذ الخدن فهى التى تتخذ خدنا معينا ، وكان أهل الجاهلية يفصلون بين القسمين ، وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية ، فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم أن الله سبحانه أفرد كل واحد من هذين القسمين بالذكر ، ونص على حرمتهما معاً ، ونظيره أيضاً قوله تعالى (قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن)

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذه الآية أحد ما يستدل به من لا يجعل الايمان فى نكاح الفتيات شرطا ، لأنه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات أيضاً شرطا ، وهذا ليس بشرط .

وجوابه : أن هذا معطوف لا على ذكر الفتيات المؤمنات ، بل على قوله (فانكحوهن باذن أهلهن وآتوهن أجورهن) ولا شك أن كل ذلك واجب ، فعلمنا أنه لا يلزم من عدم الوجوب فى هذا ، عدم الوجوب فيما قبله والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم (أحصن) بالفتح فى الألف ، والباقون بضم الألف ، فمن فتح فمعناه : أسلمن ، هكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبى والنخعى والسدى ، ومن

ضم الألف فمعناه : أنهن أحصن بالازواج . هكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد . ومنهم من طعن فى الوجه الأول فقال : انه تعالى وصف الاماء بالايمان فى قوله (فتياتكم المؤمنات) ومن البعيد أن يقال فتياتكم المؤمنات ، ثم يقال : فاذا آمن ، فان حالهن كذا وكذا ، ويمكن أن يجاب عنه بأنه تعالى ذكر حكمين : الأول : حال نكاح الاماء ، فاعتبر الايمان فيه بقوله (من فتياتكم المؤمنات) والثانى : حكم ما يجب عليهن عند إقدامهن على الفاحشة ، فذكر حال إيمانهن أيضا فى هذا الحكم ، وهو قوله (فاذا أحصن)

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية إشكال قوى ، وهو أن المحصنات فى قوله (فعليهن نصف ما على المحصنات) إما أن يكون المراد منه الحرائر المتزوجات ، أو المراد منه الحرائر الأبكار . والسبب فى إطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن . والأول مشكل ، لأن الواجب على الحرائر المتزوجات فى الزنا: الرجم ، فهذا يقتضى أن يجب فى زنا الاماء نصف الرجم ، ومعلوم أن ذلك باطل . والثانى : وهو أن يكون المراد : الحرائر الأبكار ، فنصف ما عليهن هو خمسون جلدة ، وهذا القدر واجب فى زنا الأمة سواء كانت محصنة أولم تكن ، فحينئذ يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا عنهن ، وظاهر الآية يقتضى كونه معلقا بمجموع الأمرين : الاحصان والزنا ، لأن قوله (فاذا أحصن فان أتين بفاحشة) شرط بعد شرط ، فيقتضى كون الحكم مشروطاً بهما نصا ، فهذا إشكال قوى فى الآية .

والجواب : أنا نختار القسم الثانى، وقوله (فاذا أحصن) ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لأن يجب فى زناها خمسون جلدة ، بل المعنى أن حد الزنا يغلظ عند التزوج ، فهذه إذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه ، فبأن يكون قبل التزوج هذا القدر أيضاً أولى، وهذا مما يجرى مجرى المفهوم بالنص ، لأن عند حصول ما يغلظ الحد ، لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق . فبأن يجب هذا القدر عند ما لا يوجد ذلك المغلظ كان أولى والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ الخوارج اتفقوا على انكار الرجم ، واحتجوا بهذه الآية ، وهو أنه تعالى أوجب على الأمة نصف ما على الحرة المحصنة، فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم ، لزم أن يكون الواجب على الأمة نصف الرجم وذلك باطل ، فثبت أن الواجب على الحرة المتزوجة ليس إلا الجلد ، والجواب عنه ما ذكرناه فى المسألة المتقدمة ، وتمام الكلام فيه مذكور فى سورة النور فى تفسير قوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الفقهاء صيروا هذه الآية أصلا فى نقصان حكم العبد عن حكم الحر

يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ

فى غير الحد ، وإن كان فى الأمور مالا يجب ذلك فيه والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم﴾ ولم يختلفوا فى أن ذلك راجع إلى نكاح الاماء فكأنه قال : فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات لمن خشى العنت منكم . والعنت هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما رخص فيه من مخالطة اليتامى (والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعنتكم) أى لشدد الأمر عليكم فألزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك ضرر شديد وقال (ودوا ماعنتم قدبدت البغضاء من أفواههم)، أى أحبوا أن تقعوا فى الضرر الشديد . وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمل على الزنا فيقع فى الحد فى الدنيا وفى العذاب العظيم فى الآخرة ، فهذا هو العنت . والثانى : أن الشبق الشديد والغلمة العظيمة قد تؤدى بالانسان إلى الأمراض الشديدة ، أما فى حق النساء فقد تؤدى الى اختناق الرحم ، وأما فى حق الرجال فقد تؤدى إلى أوجاع الوركين والظهر . وأكثر العلماء على الوجه الأول لأنه هو اللائق ببيان القرآن

ثم قال تعالى ﴿وأن تصبروا خير لكم﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة أعنى عدم القدرة على التزوج بالحرة ، ووجود العنت، وكون الأمة مؤمنة: الأولى تركه لما بينا من المفاسد الحاصلة فى هذا النكاح

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه أن الاشتغال بالنكاح أفضل من الاشتغال بالنوافل، فان كان مذهبهم أن الاشتغال بالنكاح مطلقاً أفضل من الاشتغال بالنوافل، سواء كان النكاح نكاح الحرة أو نكاح الأمة، فهذه الآية نص صريح فى بطلان قولهم ، وإن قالوا: إنا لا نرجح نكاح الأمة على النافلة ، فحينئذ يسقط هذا الاستدلال، إلا أن هذا التفصيل مارأيته فى شىء من كتبهم والله أعلم .

ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ﴿والله غفور رحيم﴾ وهذا كالمؤكد لما ذكره من أن الأولى ترك هذا النكاح. يعنى انه وان حصل مايقتضى المنع من هذا الكلام إلا أنه تعالى أباحه لكم لاحتياجكم اليه ، فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾ فيه مسائل :

وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «٢٦»

﴿المسألة الأولى﴾ اللام في قوله (ليبين لكم) فيه وجهان : الأول : قالوا : إنه قد تقام اللام مقام «أن» فى أردت وأمرت ، فيقال : أردت أن تذهب. وأردت لتذهب، وأمرتك أن تقوم، وأمرتك لتقوم ، قال تعالى (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون أن يطفؤا ، وقال (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) والوجه الثانى : أن نقول : إن فى الآية إضمارا ، والتقدير: يريد الله إنزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم ، وكذا القول فى سائر الآيات التى ذكروها ، فقوله (يريدون ليطفؤا نور الله) يعنى يريدون كيدهم وعنادهم ليطفؤا ، وأمرنا بما أمرنا لنسلم .

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المفسرين : قوله (يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم) معناهما شىء واحد ، والتكرير لأجل التأكيد وهذا ضعيف ، والحق أن المراد من قوله (ليبين لكم) هو أنه تعالى بين لنا هذه التكاليف، وميز فيها الحلال من الحرام والحسن من القبيح .

ثم قال ﴿ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن هذا دليل على أن كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء فى الآيات المتقدمة . فقد كان الحكم أيضا كذلك فى جميع الشرائع والملل . والثانى : أنه ليس المراد ذلك ، بل المراد أنه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم فى بيان مالكم فيه من المصلحة كما بينه لهم . فان الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة فى نفسها ، إلا أنها متفقة فى باب المصالح ، وفيه قول ثالث : وهو أن المعنى : أنه يهديكم سنن الذين من قبلكم من أهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق .

ثم قال تعالى ﴿ويتوب عليكم﴾ قال القاضى : معناه أنه تعالى كما أراد منا نفس الطاعة ، فلاجرم بينها وأزال الشبهة عنها ، كذلك وقع التقصير والتفريط منا . فيريد أن يتوب علينا . لأن المكلف قد يطيع فيستحق الثواب ، وقد يعصى فيحتاج إلى التلافى بالتوبة .

واعلم أن فى الآية إشكالا : وهو أن الحق إما أن يكون ما يقول أهل السنة من أن فعل العبد مخلوق لله تعالى . وإما أن يكون الحق ما تقوله المعتزلة من أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى ، والآية مشكلة على كلا القولين . أما على القول الأول : فلأن على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل ، فاذا أراد أن يتوب علينا وجب أن يحصل التوبة لكلنا ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، وأما على القول الثانى : فهو تعالى يريد منا أن نتوب باختيارنا وفعلنا ، وقوله (ويتوب عليكم) ظاهره مشعر بأنه تعالى هو الذى يخلق التوبة فينا ويحصل لنا هذه التوبة ، فهذه الآية مشكلة على كلا القولين .

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا «٢٧»

والجواب أن نقول : إن قوله (ويتوب عليكم) صريح فى أنه تعالى هو الذى يفعل التوبة فينا . والعقل أيضا مؤكد له، لأن التوبة عبارة عن الندم فى الماضى ، والعزم على عدم العود فى المستقبل ، والندم والعزم من باب الارادات ، والارادة لايمكن إرادتها، وإلا لزم التسلسل ، فاذن الارادة يمتنع أن تكون فعل الانسان، فعلمنا أن هذا الندم وهذا العزم لايحصلان إلا بتخليق الله تعالى ، فصار هذا البرهان العقلى دالا على صحة ماأشعر به ظاهر القرآن وهو أنه تعالى هو الذى يتوب علينا فأما قوله :لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة ، فنقول : قوله (ويتوب عليكم) خطاب مع الأمة.وقد تاب عليهم فى نكاح الأمهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة فى هذه الآيات ، وحصلت هذه التوبة لهم فزال الاشكال والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿والله عليم حكيم﴾ أى عليم بأحوالكم ، حكيم فى كل مايفعله بكم ويحكم عليكم

ثم قال تعالى ﴿والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما﴾ فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قيل: المجوس كانوا يحلون الأخوات وبنات الاخوة والأخوات ، فلما حرمهن الله تعالى قالوا : إنكم تحلون بنت الخالة والعمة، والخالة والعمة عليكم حرام، فانكحوا أيضا بنات الأخ والأخت، فنزلت هذه الآية .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) يدل على أنه تعالى يريد التوبة من الكل ، والطاعة من الكل . قال أصحابنا : هذا محال لأنه تعالى علم من الفاسق أنه لا يتوب وعلمه بأنه لا يتوب مع توبته ضدان ، وذلك العلم ممتنع الزوال ، ومع وجوب أحد الضدين كانت إرادة الضد الآخر إرادة لما علم كونه محالا ، وذلك محال، وأيضاً إذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان أن تميلوا ميلا عظيما، ثم يحصل مراد الشيطان لامراد الرحمن ، فحينئذ نفاذ الشيطان فى ملك الرحمن أتم من نفاذ الرحمن فى ملك نفسه وذلك محال، فثبت أن قوله (والله يريد أن يتوب عليكم) خطاب مع قوم معينين حصلت هذه التوبة لهم .

يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا «٢٨»

ثم قال ﴿يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى التخفيف قولان : الأول : المراد منه إباحة نكاح الأمة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل ، والباقون قالوا: هذا عام فى كل أحكام الشرع، وفى جميع مايسره لنا وسهله علينا، إحسانا منه الينا ، ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بنى إسرائيل ، ونظيره قوله تعالى (ويضع عنهم إصرهم والاغلال التى كانت عليهم) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام « جئتكم بالحنيفية السهلة السمحة »

﴿المسألة الثانية﴾ قال القاضى : هذا يدل على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، إذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ، ثم يقول له : لاتكفر . فهذا أعظم وجوه التثقيل ، ولا يخلق فيه الايمان ، ولاقدرة للعبد على خلق الايمان . ثم يقول له : آمن ، وهذا أعظم وجوه التثقيل . قال : ويدل أيضا على أن تكليف مالايطاق غير واقع ، لأنه أعظم وجوه التثقيل .

والجواب : أنه معارض بالعلم والداعى . وأكثر ماذكرناه .

ثم قال ﴿وخلق الانسان ضعيفا﴾ والمعنى أنه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل والأقرب أنه يحمل الضعف فى هذا الموضع لاعلى ضعف الخلقة ، بل يحمل على كثرة الدواعى إلى اتباع الشهوة واللذة ، فيصير ذلك كالوجه فى أن يضعف عن احتمال خلافه . وإنما قلنا : ان هذا الوجه أولى ، لأن الضعف فى الخلقة والقوة لو قوى الله داعيته إلى الطاعة كان فى حكم القوى والقوى فى الخلقة والآلة إذا كان ضعيف الدواعى إلى الطاعة صار فى حكم الضعيف ، فالتأثير فى هذا الباب لضعف الداعية وقوتها ، لالضعف البدن وقوته ، هذا كله كلام القاضى . وهو كلام حسن ، ولكنه يهدم أصله . وذلك لما سلم أن المؤثر فى وجود الفعل وعدمه، قوة الداعية وضعفها فلو تأمل لعلم أن قوة الداعية وضعفها لا بد له من سبب ، فان كان ذلك لداعية أخرى من العبد لزم التسلسل ، وإن كان الكل من الله ، فذاك هو الحق الذى لامحيد عنه ، وبطل القول بالاعتزال بالكلية والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ روى عن ابن عباس أنه قال : ثمان آيات فى سورة النساء هى خير لهذه الأمة مما طلعت عليه الشمس وغربت (يريد الله ليبين لكم . والله يريد أن يتوب عليكم . يريد الله أن يخفف عنكم . إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه . إن الله لايغفر أن يشرك به . إن الله لايظلم مثقال

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا «٢٩» وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا «٣٠»

ذرة . ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه . مايفعل الله بعذابكم)

ويقول محمد الرازى مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى : اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك أهلا لهـا يا أكرم الأكرمين ويا أرحم الراحمين .

﴿النوع الثامن﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة

قوله تعالى ﴿ ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً﴾

اعلم أن فى كيفية النظم وجهين : الأول: أنه تعالى لما شرح كيفية التصرف فى النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف فى الأموال . والثانى : قال القاضى : لما ذكر ابتغاء النكاح بالأموال وأمر بايفاء المهور والنفقات ، بين من بعد كيف التصرف فى الأموال فقال (ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى خص الأكل ههنا بالذكر وإن كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة ، لما أن المقصود الأعظم من الأموال: الأكل ، ونظيره قوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما)

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير الباطل وجهين: الأول : أنه اسم لكل مالا يحل فى الشرع ، كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور وأخذ المال باليمين الكاذبة وجحد الحق . وعندى أن حمل الآية على هذا الوجه يقتضى كونها مجملة، لأنه يصير تقدير الآية : لا تأكلوا أموالكم التى جعلتموها بينكم بطريق غير مشروع ، فان الطرق المشروعة لما لم تكن مذكورة ههنا على التفصيل صارت الآية مجملة لامحالة . والثانى : ماروى عن ابن عباس والحسن رضى الله عنهم : أن الباطل هو كل

ما يؤخذ من الانسان بغير عوض ، وبهذا التقدير لا تكون الآية مجملة ، لكن قال بعضهم : إنها منسوخة ، قالوا : لما نزلت هذه الآية تحرج الناس من أن يأكلوا عند أحد شيئا ، وشق ذلك على الخلق ، فنسخه الله تعالى بقوله فى سورة النور (ليس عليكم جناح أن تأكلوا من بيوتكم) الآية . وأيضا : ظاهر الآية إذا فسرنا الباطل بما ذكرناه ، تحرم الصدقات والهبات ، ويمكن أن يقال : هذا ليس بنسخ وإنما هو تخصيص ، ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود أنه قال : هذه الآية محكمة ما نسخت ، ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) يدخل تحته أكل مال الغير بالباطل ، وأكل مال نفسه بالباطل ؛ لأن قوله (أموالكم) يدخل فيه القسمان معا ، كقوله (ولا تقتلوا أنفسكم) يدل على النهى عن قتل غيره وعن قتل نفسه بالباطل . أما أكل مال نفسه بالباطل . فهو إنفاقه فى معاصى الله ، وأما أكل مال غيره بالباطل فقد عددناه .

ثم قال ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى (تجارة) بالنصب ، والباقون بالرفع . أما من نصب فعلى «كان» الناقصة ، والتقدير : إلا أن تكون التجارة تجارة ، وأما من رفع فعلى «كان» التامة ، والتقدير : إلا أن توجد وتحصل تجارة . وقال الواحدى : والاختيار الرفع . لأن من نصب أضمر التجارة فقال : تقديره إلا أن تكون التجارة تجارة ، والاضمار قبل الذكر ليس بقوى وإن كان جائزا .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا) فيه وجهان : الأول : أنه استثناء منقطع ، لأن التجارة عن تراض ليس من جنس أكل المال بالباطل . فكان «إلا» ههنا بمعنى «بل» والمعنى : لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض . الثانى : ان من الناس من قال : الاستثناء متصل وأضمر شيئاً ، فقال التقدير : لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، وإن تراضيتم كالربا وغيره ، إلا أن تكون تجارة عن تراض .

واعلم أنه كما يحل المستفاد من التجارة ، فقد يحل أيضاً المال المستفاد من الهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهر وأروش الجنايات ، فان أسباب الملك كثيرة سوى التجارة.

فان قلنا : إن الاستثناء منقطع فلا إشكال ، فانه تعالى ذكر ههنا سبباً واحدا من أسباب الملك ولم يذكر سائرها ، لا بالنفى ولا بالاثبات .

وإن قلنا : الاستثناء متصل كان ذلك حكما بأن غير التجارة لا يفيد الحل ، وعند هذا لابد إما من النسخ أو التخصيص .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رحمة الله عليه : النهى فى المعاملات يدل على البطلان ، وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : لايدل عليه ، واحتج الشافعى على صحة قوله بوجوه : الأول : أن جميع الأموال مملوكة لله تعالى ، فاذا أذن لبعض عبيده فى بعض التصرفات كان ذلك جاريا مجرى ما إذا وكل الانسان وكيلا فى بعض التصرفات ، ثم إن الوكيل إذا تصرف على خلاف قول الموكل فذاك غير منعقد بالاجماع ، فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول المالك المجازى لا ينعقد فبأن يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقى غير منعقد كان أولى . وثانيها : أن هذه التصرفات الفاسدة إما أن تكون مستلزمة لدخول المحرم المنهى عنه فى الوجود ، وإما أن لاتكون فان كان الأول وجب القول ببطلانها قياساعلى التصرفات الفاسدة . والجامع السعى فى أن لا يدخل منشأ النهى فى الوجود ، وإن كان الثانى وجب القول بصحتها، قياسا على التصرفات الصحيحة، والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسد ، فثبت أنه لابد من وقوع التصرف على هذين الوجهين . فأما القول بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال ، وثالثها : أن قوله: لاتبيعوا الدرهم بدرهمين ، كقوله لاتبيعوا الحر بالعبد ، فكما أن هذا النهى باللفظ لكنه نسخ للشريعة فكذا الأول ، وإذا كان ذلك نسخا للشريعة بطل كونه مفيداً للحكم والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو حنيفة رحمة الله عليه ، خيار المجلس غير ثابت فى عقود المعاوضات المحضة ، وقال الشافعى رحمةالله عليه : ثابت . احتج أبو حنيفة بالنصوص : أولها : هذه الآية، فان قوله (إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم)ظاهره يقتضى الحل عند حصول التراضى ،سواء حصل التفرق أو لم يحصل . وثانيها : قوله (أوفوا بالعقود)فألزم كل عاقد الوفاء بما عقدعن نفسه . وثالثها : قوله عليه الصلاة والسلام «لايحل مال امرىء مسلم إلا بطيبة من نفسه» وقد حصلت الطيبة ههنا بعقد البيع ، فوجب أن يحصل الحل . ورابعها : قوله عليه الصلاةوالسلام «من ابتاع طعامافلايبعه حتى يقبضه»جوز بيعه بعد القبض ، وخامسها : ماروى أنه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصيعان ، وأباح بيعه إذا جرى فيه الصيعان ، ولم يشترط فيه الافتراق . وسادسها : قوله عليه الصلاة والسلام « لايجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه» واتفقوا على أنه كما اشترى حصل العتق، وذلك يدل على أنه يحصل الملك بمجرد العقد .

واعلم أن الشافعى يسلم عموم هذه النصوص، لكنه يقول: أنتم أثبتم خيار الرؤية فى شراء مالم يره المشترى بحديث اتفق المحدثون على ضعفه ، فنحن أيضاً نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث على قبوله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام «المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا»وتأويلات أصحاب

أبى حنيفة لهذا الخبر وأجوبتها مذكورة فى الخلافيات والله أعلم.

قوله تعالى ﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما﴾ اتفقوا على أن هذا نهى عن أن يقتل بعضهم بعضا وإنما قال (أنفسكم) لقوله عليه السلام «المؤمنون كنفس واحدة» ولأن العرب يقولون: قتلنا ورب الكعبة إذا قتل بعضهم لأن قتل بعضهم يجرى مجرى قتلهم. واختلفوا فى أن هذا الخطاب هل هو نهى لهم عن قتلهم أنفسهم؟ فانكره بعضهم وقال: إن المؤمن مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه، لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه، وذلك لأن الصارف عنه فى الدنيا قائم، وهو الألم الشديد والذم العظيم، والصارف عنه أيضا فى الآخرة قائم، وهو استحقاق العذاب العظيم، وإذا كان الصارف خالصا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن للنهى عنه فائدة، وإنما يمكن أن يذكر هذا النهى فيمن يعتقد فى قتل نفسه مايعتقده أهل الهند، وذلك لا يتأتى من المؤمن، ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمناً بالله واليوم الآخر، قد يلحقه من الغم والأذية مايكون القتل عليه أسهل من ذلك، ولذلك نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذى ذكرناه. وإذا كان كذلك كان فى النهى عنه فائدة، وأيضا ففيه احتمال آخر، كأنه قيل: لا تفعلوا ماتستحقون به القتل: من القتل والردة والزنا بعد الاحصان، ثم بين تعالى أنه رحيم بعباده ولأجل رحمته نهاهم عن كل مايستوجبون به مشقة أو محنة، وقيل: إنه تعالى أمر بنى إسرائيل بقتلهم أنفسهم ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم ياأمة محمد رحيما، حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة.

ثم قال ﴿ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا﴾ واعلم أن فيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا فى أن قوله (ومن يفعل ذلك) إلى ماذا يعود؟ على وجوه: الأول: قال عطاء: إنه خاص فى قتل النفس المحرمة، لأن الضمير يجب عوده إلى أقرب المذكورات الثانى: قال الزجاج: إنه عائد إلى قتل النفس وأكل المال بالباطل لأنهما مذكوران فى آية واحدة. والثالث: قال ابن عباس: إنه عائد إلى كل مانهى الله عنه من أول السورة إلى هذا الموضع.

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (ومن يفعل ذلك عدوانا) لأن فى جملة ماتقدم قتل البعض للبعض، وقد يكون ذلك حتما كالقود، وفى جملة ماتقدم أخذ المال، وقد يكون ذلك حقا كما فى الدية وغيرها، فلهذا السبب شرطه تعالى فى ذلك الوعيد.

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية دالة على القطع بوعيد أهل الصلاة. قالوا:

إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا «٣١»

وقوله (فسوف نصليه نارا) وان كان لايدل على التخليد إلا أن كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم ، فيلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، لأنه لاقائل بالفرق . والجواب عنه بالاستقصاء قد تقدم فى مواضع ، إلا أن الذى نقوله ههنا : ان هذا مختص بالكفار، لأنه قال (ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما) ولا بد من الفرق بين العدوان و بين الظلم دفعا للتكرير . فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدى على تكاليف الله ، ولا شك أن من كان كذلك كان كافراً لا يقال : أليس أنه وصفهم بالايمان فقال (ياأيها الذين آمنوا) فكيف يمكن أن يقال : المراد بهم الكفار؟ لأنا نقول : مذهبكم أن من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة ، فلا بد على هذا المذهب أن تقولوا : إنهم كانوا مؤمنين ، ثم لما أتوا بهذه الأفعال مابقوا على وصف الايمان ، فاذا كان لابد لكم من القول بهذا الكلام ، فلم لايصح هذا الكلام منا أيضا فى تقرير ماقلناه ؟ والله أعلم .

ثم انه تعالى ختم الآية فقال ﴿وكان ذلك على الله يسيرا﴾

واعلم أن جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله على السوية ، وحينئذ يمتنع أن يقال : ان بعض الأفعال أيسر عليه من بعض ، بل هذا الخطاب نزل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى (وهو أهون عليه) أو يكون معناه المبالغة فى التهديد ، وهو أن أحداً لايقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه ،

قوله تعالى ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما﴾ اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر الوعيد أتبعه بتفصيل ما يتعلق به فذكر هذه الآية، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ من الناس من قال : جميع الذنوب والمعاصى كبائر . روى سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال : كل شىء عصى الله فيه فهو كبيرة، فمن عمل شيئا منها فليستغفر الله ، فان الله تعالى لا يخلد فى النار من هذه الأمة إلا راجعا عن الاسلام، أو جاحدا فريضة، أومكذبا بقدر . واعلم أن هذا القول ضعيف لوجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ هذه الآية ، فان الذنوب لو كانت بأسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى (وكل صغير وكبير مستطر) وقوله (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها)

﴿الحجة الثالثة﴾ ان الرسول عليه الصلاة والسلام نص على ذنوب بأعيانها أنها كبائر ، كقوله «الكبائر: الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس» وذلك يدل على أن منها ماليس من الكبائر .

﴿الحجة الرابعة﴾ قوله تعالى (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذا صريح فى أن المنهيات أقسام ثلاثة : أولها : الكفر ، وثانيها : الفسوق . وثالثها : العصيان ، فلابد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف ، وما ذاك إلا لما ذكرنا من الفرق بين الصغائر وبين الكبائر ، فالكبائر هى الفسوق ، والصغائر هى العصيان . واحتج ابن عباس بوجهين : أحدهما : كثرة نعم من عصى . والثانى : إجلال من عصى ، فان اعتبرنا الأول فنعم الله غير متناهية ، كما قال (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وان اعتبرنا الثانى فهو أجل الموجودات وأعظمها ، وعلى التقديرين وجب أن يكون عصيانه فى غاية الكبر ، فثبت أن كل ذنب فهو كبيرة .

والجواب من وجهين : الأول : كما أنه تعالى أجل الموجودات وأشرفها ، فكذلك هو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين ، وأغنى الأغنياء عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين ، وكل ذلك يوجب خفة الذنب . الثانى : هب أن الذنوب كلها كبيرة من حيث أنها ذنوب ، ولكن بعضها أكبر من بعض ، وذلك يوجب التفاوت . إذا ثبت أن الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر ، فالقائلون بذلك فريقان : منهم من قال : الكبيرة تتميز عن الصغيرة فى نفسها وذاتها ، ومنهم من قال : هذا الامتياز إنما يحصل لافى ذواتها ، بل بحسب حال فاعليها ، ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين .

﴿أما القول الأول﴾ فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديداً ، ونحن نشير إلى بعضها ، فالأول : قال ابن عباس : كل ماجاء فى القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة ، نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف . الثانى : قال ابن مسعود : افتتحوا سورة النساء ، فكل شىء نهى الله عنه حتى ثلاث وثلاثين آية فهو كبيرة ، ثم قال : مصداق ذلك (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) الثالث : قال قوم : كل عمد فهو كبيرة . واعلم أن هذه الأقوال ضعيفة .

﴿أما الأول﴾ فلأن كل ذنب لابد وأن يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل ،

فالقول بأن كل ماجاء فى القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضى أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه .

﴿وأما الثانى﴾ فهو أيضا ضعيف . لأن الله تعالى ذكر كثيراً من الكبائر فى سائر السور ، ولا معنى لتخصيصها بهذه السورة .

﴿وأما الثالث﴾ فضعيف أيضا ، لأنه ان أراد بالعمد أنه ليس بساه عن فعله ، فما هذا حاله هو الذى نهى الله عنه ، فيجب على هذا أن يكون كل ذنب كبيرة وقد أبطلناه ، وان أراد بالعمد أن يفعل المعصية مع العلم بأنها معصية ، فمعلوم أن اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم وهم لايعلمون أنه معصية ، وهو مع ذلك كفر كبير ، فبطلت هذه الوجوه الثلاثة . وذكر الشيخ الغزالى رحمه الله فى منتخبات كتاب إحياء علوم الدين فصلا طويلا فى الفرق بين الكبائر والصغائر فقال : فهذا كله قول من قال : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وأنفسها .

﴿وأما القول الثانى﴾ وهو قول من يقول : الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار أحوال فاعليها ، فهؤلاء الذين يقولون : إن لكل طاعة قدرا من الثواب ، ولكل معصية قدرا من العقاب ، فاذا أتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ، ثم أتى بمعصية واستحق بها عقابا ، فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلاثة أوجه : أحدها : أن يتعادلا ويتساويا ، وهذا وإن كان محتملا بحسب التقسيم العقلى إلا أنه دل الدليل السمعى على أنه لا يوجد ، لأنه تعالى قال (فريق فى الجنة وفريق فى السعير) ولو وجد مثل هذا المكلف وجب أن لا يكون فى الجنة ولا فى السعير .

﴿والقسم الثانى﴾ أن يكون ثواب طاعته أزيد من عقاب معصيته ، وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ، ويفضل من الثواب شىء ، ومثل هذه المعصية هى الصغيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير .

﴿والقسم الثالث﴾ أن يكون عقاب معصيته أزيد من ثواب طاعته ، وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ، ويفضل من العقاب شىء ، ومثل هذه المعصية هى الكبيرة ، وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط ، وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة وبين الصغيرة ، وهذا قول جمهور المعتزلة .

واعلم أن هذا الكلام مبنى على أصول كلها باطلة عندنا . أولها : أن هذا مبنى على أن الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا ، وذلك باطل لأنا بينا فى كثير من مواضع هذا الكتاب أن

صدور الفعل عن العبد لا يمكن إلا اذا خلق الله فيه داعية توجب ذلك الفعل ، ومتى كان كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب . وكون المعصية موجبة للعقاب . وثانيها : أن بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، إلا أنا نعلم ببديهة العقل أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة . فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة فى هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر ، فان أصروا وقالوا : بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم ، فانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، ومن الأمور المتقررة فى العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم ، فان دفعوا حكم العقل فى هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه ، وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد ، وثالثها : أن نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبيد ، وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات ، فكان أداء الطاعات أداء لما وجب بسبب النعم السابقة ، ومثل هذا لا يوجب فى المستقبل شيئاً آخر ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب أصلا ، وإذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون أزيد من ثواب فاعلها ، فوجب أن يكون جميع المعاصى كبائر ، وذلك أيضاً باطل . ورابعها : أن هذا الكلام مبنى على القول بالاحباط ، وقد ذكرنا الوجوه الكثيرة فى إبطال القول بالاحباط فى سورة البقرة ، فثبت أن هذا الذى ذهبت المعتزلة اليه فى الفرق بين الصغيرة والكبيرة قول باطل وبالله التوفيق .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى أن الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر أم لا؟ فالأكثرون قالوا : إنه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ، لأنه تعالى لما بين فى هذه الآية أن الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر ، فاذا عرف العبد أن الكبائر ليست إلا هذه الأصناف المخصوصة ، عرف أنه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك إغراء له بالاقدام على تلك الصغائر ، والاغراء بالقبيح لا يليق بالجملة ، أما إذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر . ولم يعرف فى شيء من الذنوب أنه صغيرة، ولا ذنب يقدم عليه إلا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجراً له عن الاقدام عليه . قالوا: ونظير هذا فى الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى فى الصلوات وليلة القدر فى ليالى رمضان ، وساعة الاجابة فى ساعات الجمعة، ووقت الموت فى جميع الأوقات. والحاصل أن هذه القاعدة تقتضي أن لا يبين الله تعالى فى شيء من الذنوب أنه صغيرة ، وأن لا يبين أن الكبائر ليست

إلا كذا وكذا ، فانه لو بين ذلك لكان ماعداها صغيرة ، فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ، ولكن يجوز أن يبين فى بعض الذنوب أنه كبيرة . روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «ماتعدون الكبائر» فقالوا : الله ورسوله أعلم ، فقال «الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر وأكل مال اليتيم وقول الزور وأكل الربا وقذف المحصنات الغافلات» وعن عبدالله بن عمر أنه ذكرها وزادفيها : استحلال آمين البيت الحرام ، وشرب الخمر . وعن ابن مسعود أنه زاد فيها : القنوط من رحمة الله واليأس من رحمة الله ، والأمن من مكر الله . وذكر عن ابن عباس أنها سبعة . ثم قال : هى إلى السبعين أقرب . وفى رواية أخرى إلى السبعمائة أقرب والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أبو القاسم الكعبى بهذه الآية على القطع بوعيد أصحاب الكبائر فقال : قد كشف الله بهذه الآية الشبهة فى الوعيد ، لأنه تعالى بعد أن قدم ذكر الكبائر، بين أن من اجتنبها يكفر عنه سيآته ، وهذا يدل على أنهم إذا لم يجتنبوها فلا تكفر ، ولو جاز أن يغفر تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام .

وأجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : انكم إما أن تستدلوا بهذه الآية من حيث إنه تعالى لما ذكر أن عند اجتناب الكبائر يكفر السيآت ، وجب أن عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها ، لأن تخصيص الشىء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه وهذا باطل . لأن عند المعتزلة هذا الأصل باطل ، وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة ، وإما أن تستدلوا به من حيث أن المعلق بكلمة «إن» على الشىء عدم عند عدم ذلك الشىء ، وهذا أيضا ضعيف ، ويدل عليه آيات : إحداها : قوله (واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون) فالشكر واجب سواء عبد الله أو لم يعبد . وثانيها : قوله تعالى (فان أمن بعضكم بعضا فليؤد الذى ائتمن أمانته) وأداء الأمانة واجب سواء ائتمنه أو لم يفعل ذلك . وثالثها (فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان أو لم يحصلا . ورابعها (فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) والرهن مشروع سواء وجد الكاتب أو لم يجده . وخامسها (ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا) والاكراه على البغاء محرم ، سواء أردن التحصن أو لم يردن . وسادسها (وإن خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء) والنكاح جائز سواء حصل ذلك الخوف أو لم يحصل ، وسابعها : (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) والقصر جائز، سواء حصل الخوف أو لم يحصل وثامنها (فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ماترك) والثلثان كما أنه حق الثلاثة فهو أيضاً حق الثنتين . وتاسعها قوله (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله) وذلك جائز سواء حصل

الخوف أولم يحصل . وعاشرها : قوله (إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما) وقد يحصل التوفيق بدون إرادتيهما ، والحادى عشر : قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته) وقد يحصل الغنى بدون ذلك التفرق ، وهذا الجنس من الآيات فيه كثرة ، فثبت أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يلزم أن يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، والعجب أن مذهب القاضى عبد الجبار فى أصول الفقه، هو أن المعلق بكلمة «إن» على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ، ثم إنه فى التفسير استحسن استدلال الكعبى بهذه الآية ، وذلك يدل على أن حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغى .

﴿الوجه الثانى من الجواب﴾ قال أبو مسلم الاصفهانى : إن هذه الآية إنما جاءت عقيب الآية التى نهى الله فيها عن نكاح المحرمات ، وعن عضل النساء وأخذ أموال اليتامى وغير ذلك ، فقال تعالى: إن تجتنبوا هذه الكبائر التى نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم فى ارتكابها سالفا . وإذا كان هذا الوجه محتملا، لم يتعين حمله على ماذكره المعتزلة . وطعن القاضى فى هذا الوجه من وجهين الأول : أن قوله (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) عام، فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز . الثانى: أن قوله : إن باجتنابهم فى المستقبل هذه المحرمات يكفر الله ماحصل منها فى الماضى كلام بعيد : لأنه لا يخلو حالهم من أمرين اثنين : إما أن يكونوا قد تابوا من كل ماتقدم، فالتوبة قد أزالت عقاب ذلك لا اجتناب هذه الكبائر ، أو لا يكونوا قد تابوا من كل ماتقدم ، فمن أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيآت؟ هذا لفظ القاضى فى تفسيره.

والجواب عن الأول : أنا لا ندعى القطع بأن قوله (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) محمول على ماتقدم ذكره، لكنا نقول : إنه محتمل ، ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ماذكروه . وعن الثانى : أن قولك : من أين أن اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات ؟ سؤال لا استدلال على فساد هذا القسم ، وبهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال ، وإذا حضر هذا الاحتمال بطل ماذكرتم من الاستدلال والله أعلم .

﴿الوجه الثالث﴾ من الجواب عن هذا الاستدلال : هو أنا إذا أعطيناهم جميع مراداتهم لم يكن فى الآية زيادة على أن نقول : إن من لم يجتنب الكبائر لم تكفر سيآته ، وحينئذ تصير هذه الآية عامة فى الوعيد ، وعمومات الوعيد ليست قليلة ، فما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية ، فلا أعرف لهذه الآية مزيد خاصية فى هذا الباب ، وإذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبى : إن الله قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسألة وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا ، بالنسبة إلى شيء ، ويكون

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَافَضَّلَ اللّٰهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَسْأَلُوا اللّٰهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا «٣٢»

صغيراً بالنسبة إلى شيء آخر ، وكذا القول فى الصغائر ، إلا أن الذى يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر. وإذا ثبت هذا فلم لايجوز أن يكون المراد بقوله (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) الكفر؟ وذلك لأن الكفر أنواع كثيرة : منها الكفر بالله وبأنبيائه وباليوم الآخر وشرائعه ، فكان المراد أن من اجتنب عن الكفر كان ماوراءه مغفورا ، وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وإذا كان هذا محتملا ، بل ظاهراً سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : إن عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر ، وعندنا أنه لا يجب عليه شيء ، بل كل مايفعله فهو فضل وإحسان ، وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسألة .

ثم قال تعالى ﴿وندخلكم مدخلا كريما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ المفضل عن عاصم (يكفر ويدخلكم) بالياء فى الحرفين على ضمير الغائب ، والباقون بالنون على استئناف الوعد ، وقرأ نافع (مدخلا) بفتح الميم وفى الحج مثله ، والباقون بالضم ، ولم يختلفوا فى (مدخل صدق) بالضم ، فبالفتح المراد موضع الدخول، وبالضم المراد المصدر وهو الادخال ، أى : ويدخلكم إدخالا كريما. وصف الادخال بالكرم بمعنى أن ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله فيهم (الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم)

﴿المسألة الثانية﴾ أن مجرد الاجتناب عن الكبائر لايوجب دخول الجنة ، بل لابد معه من الطاعات ، فالتقدير : ان أتيتم بجميع الواجبات ، واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وأدخلناكم الجنة . فهذا أحد مايوجب الدخول فى الجنة . ومن المعلوم أن عدم السبب الواحد لايوجب عدم المسبب ، بل ههنا سبب آخر هو السبب الأصلى القوى ، وهو فضل الله وكرمه ورحمته ، كما قال (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن وسألوا الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما﴾

اعلم أن فى النظم وجهين : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما نهاهم فى الآية المتقدمة عن أكل الأموال بالباطل ، وعن قتل النفس ، أمرهم فى هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات ، وهو أن يرضى كل أحد بما قسم الله له ، فانه إذا لم يرض بذلك وقع فى الحسد ، واذا وقع فى الحسد وقع لامحالة فى أخذ الأموال بالباطل وفى قتل النفوس . فأما إذا رضى بما قدره الله أمكنه الاحتراز عن الظلم فى النفوس وفى الأموال .

﴿الوجه الثانى﴾ فى كيفية النظم : هو أن أخذ المال بالباطل وقتل النفس، من أعمال الجوارح فأمر أولا بتركهما ليصير الظاهر طاهراً عن الأفعال القبيحة ، وهو الشريعة . ثم أمر بعده بترك التعرض لنفوس الناس وأموالهم بالقلب على سبيل الحسد، ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة ، وذلك هو الطريقة . ثم فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التمنى عندنا عبارة عن ارادة مايعلم أو يظن أنه لايكون ، ولهذا قلنا : انه تعالى لو أراد من الكافر أن يؤمن مع علمه بأنه لايؤمن لكان متمنيا . وقالت المعتزلة : النهى عن قول القائل : ليته وجد كذا ، أو ليته لم يوجد كذا ، وهذا بعيد لأن مجرد اللفظ إذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا ، بل لابد وأن يبحث عن معنى هذا اللفظ ، ولا معنى له إلا ماذكرناه من إرادة مايعلم أو يظن أنه لايكون .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن مراتب السعادات إما نفسانية ، أو بدنية ، أو خارجية .

أما السعادات النفسانية فنوعان : أحدهما : مايتعلق بالقوة النظرية ، وهو : الذكاء التام والحدس الكامل ، والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية . وثانيهما : مايتعلق بالقوة العملية ، وهى : العفة التى هى وسط بين الخمود والفجور ، والشجاعة التى هى وسط بين التهور والجبن ، واستعمال الحكمة العملية الذى هو توسط بين البله والجربزة ، ومجموع هذه الأحوال هو العدالة .

وأما السعادات البدنية : فالصحة والجمال ، والعمر الطويل فى ذلك مع اللذة والبهجة .

وأما السعادات الخارجية : فهى كثرة الأولاد الصلحاء ، وكثرة العشائر ، وكثرة الأصدقاء والأعوان ، والرياسة التامة ، ونفاذ القول ، وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم ، مطاع الأمر فيهم ، فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات ، وبعضها فطرية لاسبيل للكسب فيه ، وبعضها كسبية ، وهذا الذى يكون كسبيا متى تأمل العاقل فيه يجده أيضا محض عطاء الله ، فانه لاترجيح للدواعى وإزالة العوائق وتحصيل الموجبات ، وإلا فيكون سبب السعى والجد مشتركا فيه ، ويكون الفوز

بالسعادة والوصول الى المطلوب غير مشترك فيه ، فهذا هو أقسام السعادات التى يفضل الله بعضهم على بعض فيها .

(المسألة الثانية) أن الانسان اذا شاهد أنواع الفضائل حاصلة لانسان ، ووجد نفسه خاليا عن جملتها أو عن أكثرها ، فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره . ثم يعرض ههنا حالتان : إحداهما : أن يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان ، والأخرى : أن لا يتمنى ذلك ، بل يتمنى حصول مثلها له . أما الأول فهو الحسد المذموم ، لأن المقصود الأول لمدبر العالم وخالقه : الاحسان الى عبيده والجود اليهم وإفاضة أنواع الكرم عليهم ، فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى فيما هو المقصود بالقصد الأول من خلق العالم وإيجاد المكلفين ، وأيضا ربما اعتقد فى نفسه أنه أحق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله وقدحا فى حكمته ، وكل ذلك مما يلقيه فى الكفر وظلمات البدعة ، ويزيل عن قلبه نور الايمان ، وكما أن الحسد سبب للفساد فى الدين ، فكذلك هو السبب للفساد فى الدنيا ، فانه يقطع المودة والمحبة والموالاة ، ويقلب كل ذلك الى أضدادها ، فلهذا السبب نهى الله عباده عنه فقال (ولا تتمنوا مافضل الله به بعضكم على بعض)

واعلم أن سبب المنع من هذا الحسد يختلف باختلاف أصول الأديان ، أما على مذهب أهل السنة والجماعة ، فهو أنه تعالى فعال لما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فلا اعتراض عليه فى فعله . ولا مجال لأحد فى منازعته ، وكل شىء صنعه ولا علة لصنعه ، واذا كان كذلك فقد صارت أبواب القيل والقال مسدودة ، وطرق الاعتراضات مردودة . وأما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق أيضا مسدود ، لأنه سبحانه علام الغيوب فهو أعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ، ولهذا المعنى قال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض) وعلى التقديرين فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه ، ولهذا المعنى حكى الرسول صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال « من استسلم لقضائى وصبر على بلائى وشكر لنعمائى كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ، ومن لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر لنعمائى فليطلب ربا سواى » فهذا هو الكلام فيما إذا تمنى زوال تلك النعمة عن ذلك الانسان ، ومما يؤكد ذلك ماروى ابن سيرين عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه ولا يسوم على سوم أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها» والمقصود من كل ذلك المبالغة فى المنع من الحسد . أما إذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز ذلك إلا أن المحققين قالوا : هذا أيضا لا يجوز ، لأن تلك النعمة

ربما كانت مفسدة فى حقه فى الدين ومضرة عليه فى الدنيا ، فلهذا السبب قال المحققون :إنه لا يجوز للانسان أن يقول : اللهم أعطنى دارا مثل دار فلان، وزوجة مثل زوجة فلان ، بل ينبغى أن يقول: اللهم أعطنى ما يكون صلاحا فى دينى ودنياى ومعادى ومعاشى . وإذا تأمل الانسان كثيرا لم يجد دعاء أحسن مما ذكره الله فى القرآن تعليما لعباده وهو قوله (آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة) وروى قتادة عن الحسن أنه قال : لا يتمن أحد المال فلعل هلاكه فى ذلك المال ،كما فى حق ثعلبة وهذا هو المراد بقوله فى هذه الآية (واسألوا الله من فضله) .

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : قال مجاهد قالت أم سلمة : يارسول الله يغزو الرجال ولا نغزو، ولهم من الميراث ضعف مالنا، فليتنا كنا رجالا فنزلت الآية ، الثانى : قال السدى : لما نزلت آية المواريث قال الرجال : نرجو أن نفضل على النساء فى الآخرة كما فضلنا فى الميراث وقال النساء : نرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما فى الميراث فنزلت الآية . الثالث : لما جعل الله الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين قالت النساء : نحن أحوج لأنا ضعفاء، وهم أقدر على طلب المعاش فنزلت الآية . الرابع : أتت واحدة من النساء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت : رب الرجال والنساء واحد، وأنت الرسول الينا واليهم، وأبونا آدم وأمنا حواء . فما السبب فى أن الله يذكر الرجال ولا يذكرنا . فنزلت الآية . فقالت : وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا ؟ فقال صلى الله عليه وسلم «إن للحامل منكن أجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر أحد ما لها من الأجر، فاذا أرضعت كان لها بكل مصة أجر إحياء نفس .

ثم قال تعالى ﴿للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن﴾

واعلم أنه يمكن أن يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق بأحوال الدنيا ، وأن يكون ما يتعلق بأحوال الآخرة ، وأن يكون ما يتعلق بهما .

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكون المراد لكل فريق نصيب مما اكتسب من نعيم الدنيا ، فينبغى أن يرضى بما قسم الله له . الثانى : كل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله به فوجب أن يرضى به ، وأن يترك الاعتراض ، والاكتساب على هذا القول بمعنى الاصابة والاحراز . الثالث : كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان، فأبطل الله ذلك بهذه الآية ، وبين أن لكل واحد منهم نصيبا ، ذكرا كان أو أنثى ، صغيرا كان أو كبيرا .

﴿وأما الاحتمال الثانى﴾ وهو أن يكون المراد بهذه الآية : ما يتعلق بأحوال الآخرة ففيه وجوه : الأول : المراد لكل أحد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه ، فلا تتمنوا خلاف

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا «٣٣»

ذلك . الثانى : لكل أحد جزاء مما اكتسب من الطاعات ، فلا ينبغى أن يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره : لا تضيع مالك وتتمن مالغيرك . الثالث : للرجال نصيب مما اكتسبوا سبب قيامهم بالنفقة على النساء ، وللنساء نصيب مما اكتسبن، يريد حفظ فروجهن وطاعة أزواجهن، وقيامها بمصالح البيت من الطبخ والخبز وحفظ الثياب ومصالح المعاش، فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب .

﴿وأما الاحتمال الثالث﴾ فهو أن يكون المراد من الآية : كل هذه الوجوه ، لأن هذا اللفظ محتمل، ولا منافاة.

ثم قال تعالى ﴿واسألوا الله من فضله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير والكسائى (وسلوا الله من فضله) بغير همز، بشرط أن يكون أمراً من السؤال ، وبشرط أن يكون قبله واو أو فاء ، والباقون بالهمز فى كل القرآن .

أما الأول : فنقل حركة الهمزة الى السين ، واستغنى عن ألف الوصل فحذفها.

﴿وأما الثانى﴾ فعلى الأصل . واتفقوا فى قوله (وليسألوا) أنه بالهمزة ، لأنه أمر لغائب

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الفارسى : قوله (من فضله) فى موضع المفعول الثانى فى قول أبى الحسن ويكون المفعول الثانى محذوفا فى قياس قول سيبويه ، والصفة قائمة مقامه ، كأنه قيل : واسألوا الله نعمته من فضله .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (واسألوا الله من فضله) تنبيه على أن الانسان لا يجوز له أن يعين شيئاً فى الطلب والدعاء ، ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سبباً لصلاحه فى دينه ودنياه على سبيل الاطلاق .

ثم قال ﴿إن الله كان بكل شىء عليما﴾ والمعنى أنه تعالى هو العالم بما يكون صالحا للسائلين ، فليقتصر السائل على المجمل ، وليحترز فى دعائه عن التعيين ، فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شىء شهيداً﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسأله الأولى﴾ اعلم أنه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والأقربون وراثاً ، ويمكن أيضا بحيث يكونان موروثا عنهما .

أما الأول : فهو أن قوله (ولكل جعلنا موالى مما ترك) أى : ولكل واحد جعلنا ورثة فى تركته ، ثم كأنه قيل : ومن هؤلاء الورثة ؟ فقيل : هم الوالدان والأقربون ، وعلى هذا الوجه لابدمن الوقف عند قوله (مما ترك)

﴿وأما الثانى﴾ ففيه وجهان : الأول : أن يكون الكلام على التقديم والتأخير ، والتقدير : ولكل شىء مما ترك الوالدان والأقربون جعلنا موالى ، أى : ورثة و(جعلنا) فى هذين الوجهين لايتعدى إلى مفعولين ، لأن معنى (جعلنا) خلقنا . الثانى : أن يكون التقدير : ولكل قوم جعلناهم موالى نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، فقوله (موالى) على هذا القول يكون صفة ، والموصوف يكون محذوفا ، والراجع إلى قوله (ولكل) محذوفا ، والخبر وهو قوله (نصيب) محذوف أيضا ، وعلى هذا التقدير يكون (جعلنا) معتديا إلى مفعولين ، والوجهان الأولان أولى ، لكثرة الاضمار فى هذا الوجه .

﴿المسألة الثانية﴾ المولى : لفظ مشترك بين معان : أحدها : المعتق ، لأنه ولى نعمته فى عتقه ، ولذلك يسمى مولى النعمة . وثانيها . العبد المعتق ، لاتصال ولاية مولاه فى إنعامه عليه ، وهذا كما يسمى الطالب غريما ، لأن له اللزوم والمطالبة بحقه ، ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له . وثالثها : الحليف لأن المحالف يلى أمره بعقد اليمين . ورابعها : ابن العم ، لأنه يليه بالنصرة للقرابة التى بينهما . وخامسها : المولى الولى لأنه يليه بالنصرة قال تعالى (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لامولى لهم) وسادسها : العصبة ، وهو المراد به فى هذه الآية لأنه لايليق بهذه الآية إلا هذا المعنى ، ويؤكده ماروى أبو صالح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أنا أولى بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله الموالى العصبة ومن ترك كلا فأنا وليه» وقال عليه الصلاة والسلام «اقسموا هذا المال فما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر»

ثم قال تعالى ﴿والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى : عقدت بغير ألف وبالتخفيف ، والباقون بالألف والتخفيف ، وعقدت : أضافت العقد إلى واحد ، والاختيار : عاقدت ، لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين .

﴿المسألة الثانية﴾ الأيمان . جمع يمين ، واليمين يحتمل أن يكون معناه اليد ، وأن يكون معناه القسم، فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلاثة أوجه : أحدها : أن المعاقدة مسندة فى ظاهر اللفظ إلى الأيدى ، وهى فى الحقيقة مسندة إلى الحالفين ، والسبب فى هذا المجاز أنهم كانوا يضربون صفقة البيع بأيمانهم ، ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد .

﴿والوجه الثانى﴾ فى المجاز : وهو أن التقدير : والذين عاقدت بحلفهم أيمانكم، فحذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه، وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه . الثالث : أن التقدير : والذين عاقدتهم ، إلا أنه حذف الذكر العائد من الصلة إلى الموصول ، هذا كله إذا فسرنا اليمين باليد . أما إذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة فى ظاهر اللفظ مضافة إلى القسم ، وإنما حسن ذلك لأن سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة ، والقول فى بقية المجازات كما تقدم .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : هذه الآية منسوخة ، ومنهم من قال : إنها غير منسوخة أما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية بأحد هذه الوجوه التى نذكرها : فالأول : هو أن المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الحلفاء فى الجاهلية ، وذلك أن الرجل كان يعاقد غيره ويقول : دمى دمك وسلمى سلمك ، وحربى حربك ، وترثنى وأرثك . وتعقل عنى وأعقل عنك ، فيكون لهذا الحليف السدس من الميراث ، فنسخ ذلك بقوله تعالى (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) وبقوله (يوصيكم الله) الثانى : أن الواحد منهم كان يتخذ إنسانا أجنبيا ابنا له ، وهم المسمون بالأدعياء ، وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ . الثالث : أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يثبت المؤاخاة بين كل رجلين من أصحابه ، وكانت تلك المؤاخاة سببا للتوارث . واعلم أن على كل هذه الوجوه الثلاثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله (فآتوهم نصيبهم) ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التى تلوناها .

﴿القول الثانى﴾ قول من قال : الآية غير منسوخة ، والقائلون بذلك ذكروا فى تأويل الآية وجوها : الأول : تقدير الآية : ولكل شىء مما ترك الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم موالى ورثة فآتوهم نصيبهم ، أى فآتوا الموالى والورثة نصيبهم ، فقوله (والذين عاقدت أيمانكم) معطوف على قوله (الوالدان والأقربون) والمعنى : ان ماترك الذين عاقدت أيمانكم فله وارث هو أولى به ، وسمى الله تعالى الوارث مولى . والمعنى لاتدفعوا المال إلى الحليف ، بل إلى المولى والوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ فى الآية ، وهذا تأويل أبى على الجبائى . الثانى : المراد بالذين عاقدت أيمانكم : الزوج والزوجة ، والنكاح يسمى عقدا قال تعالى (ولا تعزموا

عقدة النكاح) فذكر تعالى الوالدين والأقربين ، وذكر معهم الزوج والزوجة ، ونظيره آية المواريث فى أنه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة ، وعلى هذا فلا نسخ فى الآية أيضا ، وهو قول أبى مسلم الاصفهانى . الثالث : أن يكون المراد بقوله (والذين عاقدت أيمانكم) الميراث الحاصل بسبب الولاء ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الرابع : أن يكون المراد من «الذين عاقدت أيمانكم» الحلفاء ، والمراد بقوله (فآتوهم نصيبهم) النصرة والنصيحة والمصافاة فى العشرة ، والمخالصة فى المخالطة ، فلا يكون المراد التوارث ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . الخامس : نقل أن الآية نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله عنه وفى ابنه عبد الرحمن ، وذلك أنه رضى الله عنه حلف أن لا ينفق عليه ولا يورثه شيئا من ماله ، فلما أسلم عبد الرحمن أمره الله أن يؤتيه نصيبه ، وعلى هذا التقدير فلا نسخ أيضا . السادس : قال الاصم : إنه نصيب على سبيل التحفة والهدية بالشىء القليل ، كما أمر تعالى لمن حضر القسمة أن يجعل له نصيب على ماتقدم ذكره ، وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله أعلم بمراده .

﴿المسألة الرابعة﴾ القائلون بأن قوله (والذين عاقدت أيمانكم) مبتدأ ، وخبره (قوله فآتوهم نصيبهم) قالوا : إنما جاء خبره مع الفاء لتضمن «الذى» معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله (فآتوهم نصيبهم) ويجوز أن يكون منصوبا على قولك : زيدا فاضربه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال جمهور الفقهاء : لايرث المولى الأسفل من الأعلى . وحكى الطحاوى عن الحسن بن زياد أنه قال : يرث ، لما روى ابن عباس أن رجلا أعتق عبدا له ، فمات المعتق ولم يترك إلا المعتق ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ، ولأنه داخل فى قوله تعالى (والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم)

والجواب عن التمسك بالحديث : أنه لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبى عليه الصلاة والسلام إلى ذلك الغلام لحاجته وفقره . لأنه كان مالا لاوارث له ، فسبيله أن يصرف إلى الفقراء .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى ومالك رضى الله عنهما : من اسلم على يد رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره ، انه لايرثه بل ميراثه للمسلمين . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه : يرثه حجة الشافعى : أنا بينا أن معنى هذه الآية ولكل شىء مما تركه الوالدان والأقربون والذين عاقدت أيمانكم ، فقد جعلنا له موالى وهم العصبة ، ثم هؤلاء العصبة إما الخاصة وهم الورثة ، وإما العامة وهم جماعة المسلمين ، فوجب صرف هذا المال إلى العصبة العامة مالم توجد العصبة الخاصة . واحتج

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا «٣٤»

أبو بكر الرازى لقوله بأن الآية توجب الميراث للذى والاه وعاقده، ثم إنه تعالى نسخه بقوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله) فهذا النسخ إنما يحصل إذا وجد أولو الأرحام فاذا لم يوجدوا لزم بقاء الحكم كما كان

والجواب: أنا بينا أنه لا دلالة فى الآية على أن الحليف يرث، بل بينا أن الآية دالة على أنه لا يرث، وبينا أن القول بهذا النسخ باطل.

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شىء شهيدا﴾ وهو كلمة وعد للمطيعين، وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمشاهد، والمراد منه إما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات، وإما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه. وعلى التقدير الأول: الشهيد هو العالم، وعلى التقدير الثانى هو المخبر.

قوله تعالى ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتى تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن فان أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما قال (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) وقد ذكرنا أن سبب نزول هذه الآية أن النساء تكلمن فى تفضيل الله الرجال عليهن فى الميراث، فذكر تعالى فى هذه الآية أنه إنما فضل الرجال على النساء فى الميراث، لأن الرجال قوامون على النساء، فانهما وإن اشتركا فى استمتاع كل واحد منهما بالآخر، أمر الله الرجال أن يدفعوا اليهن المهر، ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من أحد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الآخر، فكأنه لا فضل البتة، فهذا هو بيان كيفية النظم. وفى الآية مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ القوام : اسم لمن يكون مبالغا فى القيام بالأمر ، يقال: هذا قيم المرأة وقوامها للذى يقوم بأمرها ويهتم بحفظها. قال ابن عباس : نزلت هذه الآية فى بنت محمد بن سلمة وزوجها سعد بن الربيع أحد نقباء الأنصار، فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وذكرت هذه الشكاية ، وأنه لطمها وان أثر اللطمة باق فى وجهها، فقال عليه الصلاة والسلام «اقتصى منه ثم قال لها اصبرى حتى أنظر» فنزلت هذه الآيه (الرجال قوامون على النساء) أى مسلطون على أدبهن والأخذ فوق أيديهن، فكأنه تعالى جعله أميرا عليها ونافذ الحكم فى حقها ، فلما نزلت هذه الآية قال النبى صلى الله عليه وسلم «أردنا أمراً وأراد الله أمرا والذى أراد الله خير» ورفع القصاص ، ثم انه تعالى لما أثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ أمر عليهن بين أن ذلك معلل بأمرين ، أحدهما :قوله تعالى (بما فضل الله بعضهم على بعض)

واعلم أن فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة ، بعضها صفات حقيقية ، وبعضها أحكام شرعية، أما الصفات الحقيقية فاعلم أن الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة، ولا شك أن عقول الرجال وعلومهم أكثر . ولا شك أن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل ، فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء فى العقل والحزم والقوة .والكتابة فى الغالب والفروسية والرمى ، وان منهم الأنبياء والعلماء ، وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة فى الحدود والقصاص بالاتفاق ، وفى الأنكحة عند الشافعى رضى الله عنه ، وزيادة النصيب فى الميراث والتعصيب فى الميراث ، وفى تحمل الدية فى القتل والخطأ ، وفى القسامة والولاية فى النكاح والطلاق والرجعة وعدد الأزواج ، وإليهم الانتساب ، فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء .

﴿والسبب الثانى﴾ لحصول هذه الفضيلة : قوله تعالى (وبما أنفقوا من أموالهم) يعنى الرجل أفضل من المرأة لأنه يعطيها المهر وينفق عليها ، ثم انه تعالى قسم النساء قسمين ، فوصف الصالحات منهن بأنهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾قال صاحب الكشاف : قرأ ابن مسعود (فالصوالح قوانت حوافظ للغيب)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قانتات حافظات للغيب) فيه وجهان : الأول : قانتات ، أى مطيعات لله (حافظات للغيب) أى قائمات بحقوق الزوج ، وقدم قضاء حق الله ثم أتبع ذلك بقضاء حق الزوج . الثانى : أن حال المرأة إما أن يعتبر عند حضور الزوج أو عند غيبته ، أما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله بأنها قانتة ، وأصل القنوت دوام الطاعة ، فالمعنى أنهن قيمات بحقوق

أزواجهن . وظاهر هذا إخبار ، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة .

واعلم أن المرأة لاتكون صالحة إلا إذا كانت مطيعة لزوجها ، لأن الله تعالى قال (فالصالحات قانتات) والألف واللام فى الجمع يفيد الاستغراق ، فهذا يقتضى أن كل امرأة تكون صالحة ، فهى لابد وأن تكون قانتة مطيعة . قال الواحدى رحمه الله : لفظ القنوت يفيد الطاعة ، وهو عام فى طاعة الله وطاعة الأزواج ، وأما حال المرأة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله (حافظات للغيب) واعلم أن الغيب خلاف الشهادة ، والمعنى كونهن حافظات بمواجب الغيب ، وذلك من وجوه : أحدها : أنها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ، ولئلا يلتحق به الولد المتكون من نطفة غيره ، وثانيها : حفظ ماله عن الضياع ، وثالثها : حفظ منزله عما لاينبغى ، وعن النبى صلى الله عليه وسلم «خير النساء إن نظرت اليها سرتك وإن أمرتها أطاعتك وإن غبت عنها حفظتك فى مالك ونفسها ، وتلا هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة﴾ «ما» فى قوله (بما حفظ الله) فيه وجهان : الأول : بمعنى الذى ، والعائد اليه محذوف ، والتقدير : بما حفظه الله لهن ، والمعنى أن عليهن ان يحفظن حقوق الزوج فى مقابلة ماحفظ الله حقوقهن على أزواجهن ، حيث أمرهم بالعدل عليهن وإمساكهن بالمعروف وإعطائهن أجورهن . فقوله (بما حفظ الله) يجرى مجرى مايقال : هذا بذاك ، أى هذا فى مقابلة ذاك .

﴿والوجه الثانى﴾ أن تكون «ما» مصدرية ، والتقدير : بحفظ الله ، وعلى هذا التقدير ففيه وجهان : الأول : أنهن حافظات للغيب بما حفظ الله إياهن ، أى لايتيسر لهن حفظ إلا بتوفيق الله ، فيكون هذا من باب إضافة المصدر إلى الفاعل . والثانى : أن المعنى : هو أن المرأة إنما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن الله أى بسبب حفظهن حدود الله وأوامره ، فان المرأة لولا أنها تحاول رعاية تكاليف الله وتجتهد فى حفظ أوامره لما أطاعت زوجها ، وهذا الوجه يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول .

واعلم أنه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات ، فقال ﴿واللاتى تخافون نشوزهن﴾

واعلم أن الخوف عبارة عن حال يحصل فى القلب عند ظن حدوث أمر مكروه فى المستقبل . قال الشافعى رضى الله عنه (واللاتى تخافون نشوزهن) النشوز قد يكون قولا ، وقد يكون فعلا ، فالقول مثل أن كانت تلبيه إذا دعاها ، وتخضع له بالقول إذا خاطبها ثم تغيرت ، والفعل مثل أن كانت تقوم اليه إذا دخل عليها ، أو كانت تسارع إلى أمره وتبادر إلى فراشه باستبشار إذا التمسها ، ثم إنها تغيرت عن كل ذلك ، فهذه أمارات دالة على نشوزها وعصيانها ، فحينئذ ظن نشوزها

ومقدمات هذه الأحوال توجب خوف النشوز . وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف ، وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع ، ومنه يقال للأرض المرتفعة : نشز ونشز .

ثم قال تعالى ﴿فعظوهن واهجروهن فى المضاجع واضربوهن﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : أما الوعظ فانه يقول لها : اتقى الله فان لى عليك حقا وارجعى عما أنت عليه ، واعلمى أن طاعتى فرض عليك ونحو هذا ، ولا يضربها فى هذه الحالة لجواز أن يكون لها فى ذلك كفاية ، فان أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها فى المضجع وفى ضمنه امتناعه من كلامها ، قال الشافعى رضى الله تعالى عنه : ولا يزيد فى هجره الكلام ثلاثا ، وأيضا فاذا هجرها فى المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز ، وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران ، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ، وفيهم من حمل ذلك على الهجران فى المباشرة ، لأن إضافة ذلك إلى المضاجع يفيد ذلك ، ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها . قال الشافعى رضى الله عنه : والضرب مباح وتركه أفضل . روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم ، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم ، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن ، أى نشزن واجترأن ، فأتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت له : ذئرت النساء على أزواجهن ، فأذن فى ضربهن فطاف بحجر نساء النبى صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن ، فقال صلى الله عليه وسلم «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم» ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا . قال الشافعى رضى الله عنه : فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب ، فأما إذا ضربها وجب فى ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا إلى الهلاك البتة ، بأن يكون مفرقا على بدنها ، ولا يوالى به فى موضع واحد ويتقى الوجه لأنه مجمع المحاسن ، وأن يكون دون الأربعين . ومن أصحابنا من قال : لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل فى حق العبد ، ومنهم من قال : ينبغى أن يكون الضرب بمنديل ملفوف أو بيده ، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا ، وبالجملة فالتخفيف مراعى فى هذا الباب على أبلغ الوجوه .

وأقول : الذى يدل عليه أنه تعالى ابتدأ بالوعظ ، ثم ترقى منه إلى الهجران فى المضاجع ، ثم ترقى منه إلى الضرب ، وذلك تنبيه يجرى مجرى التصريح فى أنه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ، ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف أصحابنا قال بعضهم : حكم هذه الآية مشروع على الترتيب ، فان ظاهر

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا «٣٥»

اللفظ وان دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب ، قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه : يعظها بلسانه ، فان انتهت فلا سبيل له عليها ، فان أبت هجر مضجعها ، فان أبت ضربها ، فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين . وقال آخرون : هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز ، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل . وقال بعض أصحابنا : تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها . وهل له أن يهجرها ؟ فيه احتمال ، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها ، أو يضربها

ثم قال تعالى ﴿فان أطعنكم﴾ أى إذا رجعن عن النشوز إلى الطاعة عند هذا التأديب (فلا تبغوا عليهن سبيلا) أى لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقاً على سبيل التعنت والايذاء (إن الله كان علياً كبيراً) وعلوه لا بعلو الجهة ، وكبره لا بكبر الجثة ، بل هو على كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته فى كل الممكنات . وذكر هاتين الصفتين فى هذا الموضع فى غاية الحسن ، وبيانه من وجوه : الأول : أن المقصود منه تهديد الأزواج على ظلم النسوان ، والمعنى أنهن إن ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم . فالله سبحانه على قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفى حقهن منكم ، فلا ينبغى أن تغتروا بكونكم أعلى يداً منهن . وأكبر درجة منهن . الثانى : لا تبغوا عليهن إذا أطعنكم لعلو أيديكم . فان الله أعلى منكم وأكبر من كل شىء ، وهو متعال عن أن يكلف إلا بالحق . الثالث : أنه تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم إلا ما تطيقون ، فكذلك لا تكلفوهن محبتكم ، فانهن لا يقدرن على ذلك . الرابع : أنه مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصى إذا تاب ، بل يغفر له ، فاذا تابت المرأة عن نشوزها فأنتم أولى بأن تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها . الخامس : أنه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ، ولم يهتك السرائر ، فأنتم أولى أن تكتفوا بظاهر حال المرأة ، وأن لا تقعوا فى التفتيش عما فى قلبها وضميرها من الحب والبغض .

قوله تعالى ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر عند نشوز المرأة أن الزوج يعظها ، ثم يهجرها ، ثم يضربها ، بين أنه لم

يبق بعد الضرب إلا المحاكمة إلى من ينصف المظلوم من الظالم فقال (وإن خفتم شقاق بينهما) إلى آخر الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس (خفتم) أى علمتم . قال : وهذا بخلاف قوله (واللاتى تخافون نشوزهن) فان ذلك محمول على الظن ، والفرق بين الموضعين أن فى الابتداء يظهر له أمارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف وأما بعد الوعظ والهجر والضرب لما أصرت على النشوز ، فقد حصل العلم بكونها ناشزة : فوجب حمل الخوف ههنا على العلم . طعن الزجاج فيه فقال (خفتم) ههنا بمعنى أيقنتم خطأ ، فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج إلى الحكمين .

وأجاب سائر المفسرين بأن وجود الشقاق وإن كان معلوما ، الا أنا لا نعلم أن ذلك الشقاق صدر عن هذا أو عن ذاك ، فالحاجة إلى الحكمين لمعرفة هذا المعنى . ويمكن أن يقال : وجود الشقاق فى الحال معلوم ، ومثل هذا لايحصل منه خوف ، إنما الخوف فى أنه هل يبقى ذلك الشقاق أم لا ؟ فالفائدة فى بعث الحكمين ليست إزالة الشقاق الثابت فى الحال فان ذلك محال ، بل الفائدة إزالة ذلك الشقاق فى المستقبل .

﴿المسألة الثانية﴾ للشقاق تأويلان : أحدهما : أن كل واحد منهما يفعل مايشق على صاحبه . والثانى : أن كل واحد منهما صار فى شق بالعداوة والمباينة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (شقاق بينهما) معناه : شقاقا بينهما ، إلا أنه أضيف المصدر إلى الظرف وإضافة المصادر إلى الظروف جائزة لحصولها فيها ، يقال : يعجبنى صوم يوم عرفة ، وقال تعالى (بل مكر الليل والنهار)

﴿المسألة الرابعة﴾ المخاطب بقوله (فابعثوا حكما من أهله) من هو ؟ فيه خلاف : قال بعضهم إنه هو الامام أو من يلى من قبله ، وذلك لأن تنفيذ الأحكام الشرعية اليه ، وقال آخرون : المراد كل واحد من صالحى الأمة وذلك لأن قوله (خفتم) خطاب للجمع وليس حمله على البعض أولى من حمله على البقية ، فوجب حمله على الكل ، فعلى هذا يجب أن يكون قوله (فان خفتم) خطابا لجميع المؤمنين . ثم قال (فابعثوا) فوجب أن يكون هذا أمرا لآحاد الأمة بهذا المعنى . فثبت أنه سواء وجد الامام أو لم يوجد ، فللصالحين أن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها للاصلاح . وأيضا فهذا يجرى مجرى دفع الضرر ، ولكل أحد أن يقوم به .

﴿المسألة الخامسة﴾ إذا وقع الشقاق بينهما ، فذاك الشقاق إما أن يكون منهما أو منه أو منها ، أو يشكل ، فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه ، وإن كان منه ، فان كان قد فعل فعلا حلالا

مثل التزوج بامرأة أخرى ، أو تسرى بجارية ، عرفت المرأة أن ذلك مباح ونهيت عن الشقاق ، فان قبلت وإلا كان نشوزا ، وإن كان بظلم من جهته أمره الحاكم بالواجب ، وإن كان منهما أو كان الأمر متشابها ، فالقول أيضاً ما قلناه .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : المستحب أن يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين ، والأولى أن يكون واحد من أهله وواحد من أهلها ، لأن أقاربهما أعرف بحالهما من الأجانب ، وأشد طلباً للصلاح . فان كانا أجنبيين جاز . وفائدة الحكمين أن يخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف حقيقة الحال ، ليعرف أن رغبته فى الاقامة على النكاح ، أو فى المفارقة ، ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من إيقاع طلاق أو خلع .

﴿المسألة السابعة﴾ هل يجوز للحكمين تنفيذ أمر يلزم الزوجين بدون إذنهما ، مثل أن يطلق حكم الرجل ، أو يفتدى حكم المرأة بشىء من مالها ؟ للشافعى فيه قولان : أحدهما : يجوز ، وبه قال مالك واسحق . والثانى : لا يجوز ، وهو قول أبى حنيفة . وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعى رضى الله عنه حديث على رضى الله عنه ، وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة أنه قال جاء رجل وامرأة إلى على رضى الله عنه ، ومع كل واحد منهما جمع من الناس ، فأمرهم على بأن يبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها ، ثم قال للحكمين : تعرفان ما عليكما ؟ عليكما ان رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وإن رأيتما أن تفرقا ففرقا ، فقالت المرأة : رضيت بكتاب الله تعالى فيما على ولى فيه . فقال الرجل : أما الفرقة فلا ، فقال على : كذبت والله حتى تقر بمثل الذى أقرت به . قال الشافعى رضى الله عنه : وفى هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل .

أما دليل القول الأول فهو أنه بعث من غير رضا الزوجين وقال : عليكما إن رأيتما أن تجمعا فاجمعا ، وأقل ما فى قوله : عليكما ، أن يجوز لهما ذلك .

وأما دليل القول الثانى : أن الزوج لما لم يرض توقف على ، ومعنى قوله : كذبت ، أى لست بمنصف فى دعواك حيث لم تفعل ما فعلت هى . ومن الناس من احتج للقول الأول بأنه تعالى سماهما حكمين . والحكم هو الحاكم ، وإذا جعله حاكما فقد مكنه من الحكم ، ومنهم من احتج للقول الثانى بأنه تعالى لما ذكر الحكمين ، لم يضف اليهما إلا الاصلاح ، وهذا يقتضى أن يكون ماوراء الاصلاح غير مفوض اليهما

﴿المسألة الثامنة﴾ قوله (وإن خفتم شقاق بينهما) أى شقاقا بين الزوجين ، ثم إنه وإن لم يجر ذكرهما إلا أنه جرى ذكر ما يدل عليهما ، وهو الرجال والنساء ،

وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا «٣٦»

ثم قال تعالى ﴿إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (إن يريدا) وجوه : الأول : ان يرد الحكمان خيرا وإصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ماهو خير . الثانى : ان يرد الحكمان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الزوجين . الرابع : إن يرد الزوجان إصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يعملا بالصلاح ، ولا شك أن اللفظ محتمل لكل هذه الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أصل التوفيق الموافقة ، وهى المساواة فى أمر من الأمور ، فالتوفيق اللطف الذى يتفق عنده فعل الطاعة ، والآية دالة على أنه لا يتم شىء من الأغراض والمقاصد إلا بتوفيق الله تعالى ، والمعنى أنه إن كانت نية الحكمين إصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عليما خبيرا﴾ والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين فى سلوك مايخالف طريق الحق

﴿النوع التاسع﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة :

قوله تعالى ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لايحب من كان مختالا فخورا﴾ .

واعلم أنه تعالى لما أرشد كل واحد من الزوجين إلى المعاملة الحسنة مع الآخر وإلى إزالة الخصومة والخشونة ، أرشد فى هذه الآية إلى سائر الأخلاق الحسنة وذكر منها عشرة أنواع .

﴿النوع الأول﴾ قوله (واعبدوا الله) قال ابن عباس : المعنى وحدوه ، واعلم أن العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد أمر الله تعالى بذلك ، وهذا يدخل فيه جميع أعمال القلوب وجميع أعمال الجوارح ، فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد ، وتحقيق الكلام فى العبادة قد تقدم فى سورة البقرة فى قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم)

﴿النوع الثانى﴾ قوله (ولا تشركوا به شيئاً) وذلك لأنه تعالى لما أمر بالعبادة بقوله (واعبدوا الله) أمر بالاخلاص فى العبادة بقوله (ولا تشركوا به شيئاً) لأن من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ، ولهذا قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

﴿النوع الثالث﴾ قوله (وبالوالدين إحسانا) واتفقوا على أن ههنا محذوفا ، والتقدير : وأحسنوا بالوالدين إحسانا كقوله (فضرب الرقاب) أى فاضربوها ، ويقال : أحسنت بفلان ، وإلى فلان .
قال كثير : أسيئى بنا أو أحسنى لاملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

واعلم أنه تعالى قرن إلزام بر الوالدين بعبادته وتوحيده فى مواضع : أحدها : فى هذه الآية ، وثانيها : قوله (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وثالثها : قوله (أن اشكر لى ولوالديك إلى المصير) وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان اليهما . ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما) وقال (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وقال فى الوالدين الكافرين (وإن جاهداك على أن تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا) وعن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «أكبر الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس» وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه : أن رجلا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم من اليمن استأذنه فى الجهاد ، فقال عليه السلام «هل لك أحد باليمن فقال أبواى فقال أبواك أذنا لك فقال لا فقال فارجع واستأذنهما فان أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما»

واعلم أن الاحسان إلى الوالدين هو أن يقوم بخدمتهما ، وألا يرفع صوته عليهما . ولا يخشن فى الكلام معهما ، ويسعى فى تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة من البر ، وأن لا يشهر عليهما سلاحا ، ولا يقتلهما ، قال أبو بكر الرازى : إلا أن يضطر إلى ذلك بأن يخاف أن يقتله إن ترك قتله ، فحينئذ يجوز له قتله ؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه ، وذلك منهى عنه . روى أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن أبى عامر الراهب عن قتل أبيه وكان مشركا .

﴿النوع الرابع﴾ قوله تعالى (وبذى القربى) وهو أمر بصلة الرحم كما ذكر فى أول السورة بقوله (والأرحام)

واعلم أن الوالدين من الأقارب أيضا ، إلا أن قرابة الولاد لما كانت مخصوصة بكونها أقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا تحصل فى غيرها ، لاجرم ميزها الله تعالى فى الذكر عن سائر الأنواع ، فذكر فى هذه الآية قرابة الولاد ، ثم أتبعها بقرابة الرحم .

﴿النوع الخامس﴾ قوله (واليتامى) واعلم أن اليتيم مخصوص بنوعين من العجز: أحدهما : الصغر، والثانى : عدم المنفق ، ولا شك أن من هذا حاله كان فى غاية العجز واستحقاق الرحمة . قال ابن عباس : يرفق بهم ويربيهم ويمسح رأسهم ، وإن كان وصيا لهم فليبالغ فى حفظ أموالهم .

﴿النوع السادس﴾ قوله (والمساكين) واعلم أنه وان كان عديم المال إلا أنه لكبره يمكنه أن يعرض حال نفسه على الغير ، فيجلب به نفعا أو يدفع به ضررا ، وأما اليتيم فلا قدرة له عليه ، فلهذا المعنى قدم الله اليتيم فى الذكر على المسكين ، والاحسان إلى المسكين اما بالاجمال اليه ، أو بالرد الجميل . كما قال تعالى (وأما السائل فلا تنهر)

﴿النوع السابع﴾ قوله (والجار ذى القربى) قيل : هو الذى قرب جواره ، والجار الجنب هو الذى بعد جواره . قال عليه الصلاة والسلام «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه ألا وان الجوار أربعون داراً» وكان الزهرى يقول : أربعون يمنة ، وأربعون يسرة ، وأربعون أماما وأربعون خلفا . وعن أبى هريرة قيل : يارسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلى الليل وفى لسانها شىء يؤذى جيرانها ، أى هى سليطة . فقال عليه الصلاة والسلام «لاخير فيها هى فى النار» وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال «والذى نفس محمد بيده لا يؤدى حق الجار إلا من رحم الله وقليل ماهم أتدرون ما حق الجار ان افتقر أغنيته وان استقرض أقرضته وان أصابه خير هنأته وان أصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته» وقال آخرون : عنى بالجار ذى القربى : القريب النسيب ، وبالجار الجنب : الجار الأجنبى ، وقرىء (والجار ذا القربى) نصبا على الاختصاص . كما قرىء (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) تنبيها على عظم حقه ، لأنه اجتمع فيه موجبان . الجوار والقرابة .

﴿النوع الثامن﴾ قوله (والجار الجنب) وقد ذكرنا تفسيره . قال الواحدى : الجنب نعت على وزن فعل ، وأصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعيد . يقال : رجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله ، ورجل أجنبى وهو البعيد منك فى القرابة . وقال تعالى (واجنبنى وبنى) أى بعدنى ، والجانبان الناحيتان لبعد كل واحد منهما عن الآخر ، ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المساجد للصلاة مالم يغتسل ، ومنه أيضا الجنبان لبعد كل واحد منهما عن الآخر . وروى المفضل عن عاصم (والجار الجنب) بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين : أحدهما : أنه يريد بالجنب الناحية ، ويكون التقدير : والجار ذى الجنب فحذف المضاف ، لأن المعنى مفهوم والآخر : أن يكون وصفا على سبيل المبالغة ، كما يقال : فلان كرم وجود .

﴿النوع التاسع﴾ قوله (والصاحب بالجنب) وهو الذى صحبك بأن حصل بجنبك إما رفيقا فى

سفر، وإما جارا ملاصقا، وإما شريكا فى تعلم أو حرفة، وإما قاعدا إلى جنبك فى مجلس أو مسجد أو غير ذلك، من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه، فعليك أن ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة إلى الاحسان. وقيل: الصاحب بالجنب: المرأة فانها تكون معك وتضجع إلى جنبك.

﴿النوع العاشر﴾ قوله (وابن السبيل) وهو المسافر الذى انقطع عن بلده، وقيل: الضيف.

﴿النوع الحادى عشر﴾ قوله (وما ملكت أيمانكم)

واعلم أن الاحسان إلى المماليك طاعة عظيمة، روى عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته فان للناس شيما ولا تعذبوا عباد الله» وروى أنه عليه والسلام كان آخر كلامه: «الصلاة وما ملكت أيمانكم» وروى أنه كان رجل بالمدينة يضرب عبده، فيقول العبد أعوذ بالله ويستمعه الرسول عليه السلام، والسيد كان يزيده ضربا، فطلع الرسول صلى الله عليه وسلم عليه، فقال أعوذ برسول الله فتركه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله كان أحق أن يجار عائذه» قال يارسول الله فانه حر لوجه الله، فقال النبى عليه الصلاة والسلام «والذى نفس محمد بيده لولم تقاها لدافع وجهك سفع النار»

واعلم أن الاحسان اليهم من وجوه: أحدها: أن لا يكلفهم مالا طاقة لهم به، وثانيها: أن لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة، وثالثها: أن يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه. وكانوا فى الجاهلية يسيئون إلى المملوك فيكلفون الاماء البغاء، وهو الكسب بفروجهن وبضوعهن. وقال بعضهم: كل حيوان فهو مملوك، والاحسان إلى الكل بما يليق به طاعة عظيمة.

واعلم أن ذكر اليمين تأكيد وهو كما يقال: مشت رجلك، وأخذت يدك. قال عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت» وقال تعالى (مما عملت أيدينا أنعاما) ولما ذكر تعالى هذه الأصناف قال (إن الله لايحب من كان مختالا فخورا) والمختال ذو الخيلاء والكبر. قال ابن عباس: يريد بالمختال العظيم فى نفسه الذى لايقوم بحقوق أحد. قال الزجاج: وإنما ذكر الاختيال ههنا، لأن المختال يأنف من أقاربه إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا ضعفاء فلا يحسن عشرتهم. وذكرنا اشتقاق هذه اللفظة عند قوله (والخيل المسومة) ومعنى الفخر التطاول، والفخور الذى يعدد مناقبه كبرا وتطاولا. قال ابن عباس: هو الذى يفخر على عباد الله بما أعطاه الله من أنواع نعمه، وإنما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم فى هذا الموضع، لأن المختال هو المتكبر، وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق، ثم أضاف اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه

الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً «٣٧»

الحقوق لأجل الرياء والسمعة ، بل لمحض أمر الله تعالى .

قوله تعالى ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (بالبخل) بفتح الباء والخاء ، وفى الحديد مثله ، وهى لغة الانصار ، والباقون (بالبخل) بضم الباء والخاء وهى اللغة العالية .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين يبخلون : بدل من قوله (من كان مختالا فخورا) والمعنى : ان الله لايحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون ، أونصب على الذم . ويجوز أن يكون رفعا على الذم ، ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل : الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون : أحقاء بكل ملامة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : البخل فيه أربع اللغات : البخل . مثل القفل ، والبخل مثل الكرم ، والبخل مثل الفقر ، والبخل بضمتين . ذكره المبرد، وهو فى كلام العرب عبارة عن منع الاحسان . وفى الشريعة منع الواجب .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس : انهم اليهود ، بخلوا أن يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد عليه الصلاة والسلام وصفته فى التوراة ، وأمروا قومهم أيضا بالكتمان (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) يعنى من العلم بما فى كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم (وأعتدنا) فى الآخرة لليهود (عذابا مهينا) واحتج من نصر هذا القول بأن ذكر الكافر فى آخر الآية يدل على أن المراد بأولها الكافر . وقال آخرون: المراد منه البخل بالمال ، لأنه تعالى ذكره عقيب الآية التى أوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال . فانه قال (وبالوالدين احسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل) ومعلوم أن الاحسان إلى هؤلاء إنما يكون بالمال ، ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال (ان الله لايحب من كان مختالا فخورا) ثم عطف عليه (الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل) فوجب أن يكون هذا البخل بخلا

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا «٣٨»

متعلقا بما قبله ، وماذاك إلا البخل بالمال .

﴿والقول الثالث﴾ أنه عام فى البخل بالعلم والدين ، وفى البخل بالمال . لأن اللفظ عام ، والكل مذموم ، فوجب كون اللفظ متناولا للكل .

﴿المسألة الخامسة﴾ أنه تعالى ذكر فى هذه الآية من الأحوال المذمومة ثلاثا : أولها : كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله (الذين يبخلون) وثانيها : كونهم آمرين لغيرهم بالبخل ، وهذا هو النهاية فى حب البخل. وهو المراد بقوله (ويأمرون الناس بالبخل) وثالثها : قوله (ويكتمون ما آتاهم الله من فضله) فيوهمون الفقر مع الغنى ، والاعسار مع اليسار ، والعجز مع الامكان . ثم إن هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر، مثل أن يظهر الشكاية عن الله تعالى ، ولا يرضى بالقضاء والقدر ، وهذا ينتهى إلى حد الكفر . فلذلك قال (وأعتدنا للكافرين عذابا مهيناً) ومن قال : الآية مخصوصة باليهود ، فكلامه فى هذا الموضع ظاهر ، لأن من كتم الدين والنبوة فهو كافر ، ويمكن أيضاً أن يكون المراد من هذا الكافر ، من يكون كافرا بالنعمة ، لا من يكون كافرا بالدين والشرع .

ثم قال تعالى ﴿والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قريناً فساء قريناً﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن شئت عطفت (الذين) فى هذه الآية على (الذين) فى الآية التى قبلها ، وإن شئت جعلته فى موضع خفض عطفا على قوله (للكافرين عذابا مهيناً)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى : نزلت فى المنافقين ، وهو الوجه لذكر الرئاء ، وهو ضرب من النفاق .

وقيل : نزلت فى مشركى مكة المنفقين على عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم ، والأولى أن يقال : إنه تعالى لما أمر بالاحسان إلى أرباب الحاجات، بين أن من لا يفعل ذلك قسمان : فالأول : هو البخيل الذي لا يقدم على إنفاق المال البتة ، وهم المذمومون فى قوله (الذين يبخلون ويأمرون

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا «٣٩»

الناس بالبخل) والثانى : الذين ينفقون أموالهم ، لكن لا لغرض الطاعة ، بل لغرض الرياء والسمعة ، فهذه الفرقة أيضا مذمومة ، ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق إلا القسم الأول ، وهو إنفاق الأموال لغرض الاحسان .

ثم قال ﴿ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا﴾ والمعنى : أن الشيطان قرين لأصحاب هذه الأفعال كقوله (ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين) وبين تعالى أنه بئس القرين ، إذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار السعير وهو كقوله (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله ويهديه إلى عذاب السعير)

ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم فى ترك الايمان

فقال ﴿وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (وماذا عليهم) استفهام بمعنى الانكار ، ويجوز أن يكون «ماذا» اسما واحدا ، فيكون المعنى : وأى الشىء عليهم ، ويجوز أن يكون «ذا» فى معنى الذى ، ويكون «ما» وحدها اسما ، ويكون المعنى : وما الذى عليهم لو آمنوا.

﴿المسألة الثانية﴾ احتج القائلون بأن الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا : إن قوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا) مشعر بأن الاتيان بالايمان فى غاية السهولة ، ولو كان الاستدلال معتبرا لكان فى غاية الصعوبة ، فانا نرى المستدلين تفرغ أعمارهم ولا يتم استدلالهم ، فدل هذا على أن التقليد كاف .

أجاب المتكلمون بأن الصعوبة فى التفاصيل ، فأما الدلائل على سبيل الجملة فهى سهلة ، واعلم أن فى هذا البحث غورا .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية وضربوا له أمثلة ، قال الجبائى : ولو كانوا غير قادرين لم يجز أن يقول الله ذلك ، كما لا يقال لمن هو فى النار معذب : ماذا عليهم لو خرجوا منها وصاروا إلى الجنة . وكما لا يقال للجائع الذى لا يقدر على الطعام : ماذا عليه لو أكل . وقال الكعبى : لا يجوز أن يحدث فيه الكفر ثم يقول : ماذا عليه لو آمن . كما لا يقال لمن أمرضه : ماذا عليه لو كان

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا «٤٠»

صحيحا ، ولا يقال للمرأة :ماذا عليها لو كانت رجلا ، وللقبيح : ماذا عليه لو كان جميلا . وكما لايحسن هذا القول من العاقل كذا لايحسن من الله تعالى، فبطل بهذا مايقال : إنه وإن قبح من غيره، لكنه يحسن منه لأن الملك ملكه . وقال القاضى عبد الجبار : إنه لايجوز أن يأمر العاقل وكيله بالتصرف فى الضيعة ويحبسه من حيث لايتمكن من مفارقة الحبس ، ثم يقول له : ماذا عليك لو تصرفت فى الضيعة ، وإذا كان من يذكر مثل هذا الكلام سفيها دل على أن ذلك غير جائز على الله تعالى ، فهذا جملة ماذكروه من الأمثلة.

واعلم أن التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة ، ومعارضتهم بمسئلتى العلم والداعى قد كثرت، فلا حاجة إلى الاعادة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله بهم عليما﴾ والمعنى أن القصد إلى الرئاء إنما يكون باطنا غيرظاهر، فبين تعالى أنه عليم ببواطن الأمور كما هو عليم بظواهرها . فان الانسان متى اعتقد ذلك صار ذلك كالرادع له عن القبائح من أفعال القلوب : مثل داعية النفاق والرياء والسمعة .

قوله تعالى ﴿إن الله لايظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية هو بقوله تعالى (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله) فكأنه قال : فان الله لايظلم من هذه حاله مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ، فرغب بذلك فى الايمان والطاعة .

واعلم أن هذه الآية مشتملة على الوعد بأمور ثلاثة : الأول : قوله تعالى (إن الله لايظلم مثقال ذرة) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الذرة النملة الحمراء الصغيرة فى قول أهل اللغة . وروى عن ابن عباس أنه أدخل يده فى التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ، ثم قال : كل واحد من هذه الأشياء ذرة و (مثقال) مفعال من الثقل يقال : هذا على مثقال هذا ، أى وزن هذا ، ومعنى (مثقال ذرة) أى ما يكون وزنه وزن الذرة .

واعلم أن المراد من الآية أنه تعالى لايظلم قليلا ولا كثيرا ، ولكن الكلام خرج على أصغر

ما يتعارفه الناس يدل عليه قوله تعالى (إن الله لايظلم الناس شيئاً)

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : دلت هذه الآية على أنه تعالى ليس خالقا لأعمال العباد ، لأن من جملة تلك الأعمال ظلم بعضهم بعضا ، فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله ، وأيضاً لو خلق الظلم فى الظالم . ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ، ولا على دفعه بعد وجوده ، ثم إنه تعالى يقول لمن هذا شأنه وصفته : لم ظلمت ثم يعاقبه عليه ، كان هذا محض الظلم ، والآية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم .

والجواب : المعارضة بالعلم والداعى على ماسبق مراراً لاحد لها ، وقد ذكرنا أن استدلالات هؤلاء المعتزلة وإن كثرت وعظمت، إلا أنها ترجع إلى حرف واحد ، وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب ، والسؤال على هذا الحرف معين ، وهو المعارضة بالعلم والداعى . فكلما أعادوا ذلك الاستدلال أعدنا عليهم هذا السؤال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قالت المعتزلة : الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه ، ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح ، إلا إذا كان هو قادرا عليه . ألا ترى أن الزمن لايصح منه أن يتمدح بأنه لايذهب فى الليالى إلى السرقة .

والجواب أنه تعالى تمدح بأنه لاتأخذه سنة ولانوم ، ولم يلزم أن يصح ذلك عليه ، وتمدح بأنه لا تدركه الأبصار، ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة: الآية دالة على أن العبد يستحق الثواب على طاعته وأنه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما. لأنه تعالى بين فى هذه الآية أنه لو لم يثبهم على أعمالهم لكان قد ظلمهم، وهذا لايصح إلا إذا كانوا مستحقين للثواب على أعمالهم .

والجواب : أنه تعالى وعدهم بالثواب على تلك الأفعال ، فلو لم يثبهم عليها لكان ذلك فى صورة ظلم . فلهذا أطلق عليه اسم الظلم ، والذى يدل على أن الظلم محال من الله ، أن الظلم مستلزم للجهل والحاجة عندكم ، وهما محالان على الله، ومستلزم المحال محال ، والمحال غير مقدور . وأيضاً الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير ، والحق سبحانه لايتصرف إلا فى ملك نفسه . فيمتنع كونه ظالما . وأيضاً : الظالم لايكون إلها، والشىء لايصح إلا إذا كانت لوازمه صحيحة ، فلو صح منه الظلم لكان زوال إلهيته صحيحاً ، ولو كان كذلك لكانت إلهيته جائزة الزوال ، وحينئذ يحتاج فى حصول صفة الالهية له إلى مخصص وفاعل ، وذلك على الله محال .

﴿المسألة الخامسة﴾ قالت المعتزلة : إن عقاب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان والطاعة

مدة مائة سنة . وقال أصحابنا : هذا باطل ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنن المتطاولة، أزيد من عقاب شرب هذه القطرة ، فاسقاط ذلك الثواب العظيم بعقاب هذا القدر من المعصية ظلم، وإنه منفى بهذه الآية .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الجبائى: إن عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ، ولا ينحبط من ذلك العقاب شيء . وقال ابنه أبو هاشم: بل ينحبط . واعلم أن هذا المشروع صار حجة قوية لأصحابنا فى بطلان القول بالاحباط، فانا نقول : لو انحبط ذلك الثواب لكان إما أن يحبط مثله من العقاب أو لا يحبط. والقسمان باطلان . فالقول بالاحباط باطل . إنما قلنا إنه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر، لأنه إذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر ، فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا ، ضرورة أن العلة لابد وأن تكون حاصلة مع المعلول ، وذلك محال . وإنما قلنا: إنه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع أن المعصية لا تنحبط بالطاعة ، لأن تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة ، لا فى جاب ثواب، ولا فى دفع عقاب وذلك ظلم ، وهو ينافى قوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) ولما بطل القسمان ثبت القول بفساد الاحباط على ماتقوله المعتزلة .

﴿المسألة السابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المؤمنين يخرجون من النار إلى الجنة، فقالوا لاشك أن ثواب الايمان ، والمداومة على التوحيد ، والاقرار بأنه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام ، والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة: أعظم ثوابا من عقاب شرب الجرعة من الخمر ، فاذا حضر هذا الشارب يوم القيامة وأسقط عنه قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم ، فاذا أدخل النار بسبب ذلك القدر من العقاب ، فلو بقى هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل ، فوجب القطع بأنه يخرج إلى الجنة .

﴿النوع الثانى﴾ من الأمور التى اشتملت عليها هذه الآية :

قوله تعالى ﴿وإن تك حسنة يضاعفها﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وابن كثير (حسنة) بالرفع على تقديره «كان» التامة، والمعنى : وإن حدثت حسنة، أو وقعت حسنة ، والباقون بالنصب على تقدير «كان» الناقصة والتقدير : وإن تك زنة الذرة حسنة . وقرأ ابن كثير وابن عامر (يضعفها) بالتشديد من غير ألف من التضعيف ، والباقون (يضاعفها) بالألف والتخفيف من المضاعفة .

﴿المسألة الثانية﴾ تك : أصله من «كان يكون» وأصله «تكون» سقطت الضمة للجزم ، وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار «تكن» ثم حذفوا النون أيضا لأنها ساكنة ، وهى

تشبه حروف اللين ، وحروف اللين إذا وقعت طرفا سقطت للجزم . كقولك : لم أدر ، أى لا أدرى وجاء القرآن بالحذف والاثبات ، أما الحذف فههنا ، وأما الاثبات ، فكقوله (إن يكن غنياً أو فقيراً)

﴿المسألة الثالثة﴾ ان الله تعالى بين بقوله (إن الله لا يظلم مثقال ذرة) أنه لا يبخسهم حقهم أصلا ، وبين بهذه الآية أن الله تعالى يزيدهم على استحقاقهم

واعلم أن المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة فى المدة ، لأن مدة الثواب غير متناهية ، وتضعيف غير المتناهى محال ، بل المراد أنه تعالى يضعفه بحسب المقدار: مثلا يستحق على طاعته عشرة أجزاء من الثواب، فيجعله عشرين جزءاً ، أو ثلاثين جزءاً، أو أزيد . روى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال : يؤتى بالعبد يوم القيامة وينادى مناد على رؤس الأولين والآخرين : هذا فلان ابن فلان، من كان له عليه حق فليأت إلى حقه ، ثم يقال له : أعط هؤلاء حقوقهم ، فيقول : يارب من أين وقد ذهبت الدنيا ؟ فيقول الله لملائكته : انظروا فى أعماله الصالحة فأعطوهم منها فان بقى مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وأدخله الجنة بفضله ورحمته . مصداق ذلك فى كتاب الله تعالى (وإن تك حسنة يضاعفها) وقال الحسن : قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) هذا أحب إلى العلماء مما لو قال: فى الحسنة الواحدة مائة ألف حسنة ، لأن ذلك الكلام يكون مقداره معلوما، أما على هذه العبارة فلا يعلم كمية ذلك التضعيف إلا الله تعالى ، وهو كقوله فى ليلة القدر إنها خير من ألف شهر . وقال أبو عثمان النهدى : بلغنى عن أبى هريرة أنه قال : إن الله ليعطى عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة ، فقدر الله أن ذهبت إلى مكة حاجا أو معتمرا فألفيته فقلت: بلغنى عنك أنك تقول : إن الله يعطى عبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف ألف حسنة قال أبو هريرة لم أقل ذلك ، ولكن قلت : إن الحسنة تضاعف بألفى ألف ضعف ، ثم تلا هذه الآية وقال: إذا قال الله (أجرا عظيما) فمن يقدر قدره .

﴿النوع الثالث﴾ من الأمور التى اشتملت هذه الآية عليها قوله تعالى (ويؤت من لدنه أجرا عظيما) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ لدن: بمعنى «عند» إلا أن «لدن» أكثر تمكينا، يقول الرجل : عندى مال إذا كان ماله ببلد آخر ، ولا يقال: لدى مال ولا لدنى، إلا ما كان حاضرا.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه لابد من الفرق بين هذا وبين قوله (وإن تك حسنة يضاعفها) والذى يخطر ببالى والعلم عند الله ، أن ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب ، وأما هذا الأجر

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا «٤١» يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا «٤٢»

العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثواب ، والظاهر أن ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها فى الجنة، وأما هذا الأجر العظيم الذى يؤتيه من لدنه ، فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية ، وعند الاستغراق فى المحبة والمعرفة ، وإنما خص هذا النوع بقوله (من لدنه) لأن هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال ، لاينال بالأعمال الجسدانية ، بل إنما ينال بما يودع الله فى جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور ، وبالجملة فذلك التضعيف إشارة إلى السعادة الجسمانية ، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السعادة الروحانية.

قوله تعالى ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا﴾

وجه النظم هو أنه تعالى بين أن فى الآخرة لايجرى على أحد ظلم ، وأنه تعالى يجازى المحسن على إحسانه ويزيده على قدر حقه ، فبين تعالى فى هذه الآية أن ذلك يجرى بشهادة الرسل الذين جعلهم الله الحجة على الخلق، لتكون الحجة على المسىء أبلغ ، والتبكيت له أعظم وحسرته أشد ، ويكون سرور من قبل ذلك من الرسول وأظهر الطاعة أعظم ، ويكون هذا وعيداً للكفار الذين قال الله فيهم (إن الله لايظلم مثقال ذرة) ووعداً للمطيعين الذين قال الله فيهم (وإن تك حسنة يضاعفها) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود «إقرأ القرآن على» قال فقلت يارسول الله أنت الذى علمتنيه فقال «أحب أن أسمعه من غيرى» قال ابن مسعود : فافتتحت سورة النساء ، فلما انتهيت إلى هذه الآية بكى الرسول صلى الله عليه وسلم، قال ابن مسعود فأمسكت عن القراءة . وذكر السدى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم يشهدون للرسل بالبلاغ ، والرسول صلى الله عليه وسلم يشهد لأمته بالتصديق ، فلهذا قال (جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) وحكى عن عيسى عليه السلام أنه قال (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم)

﴿المسألة الثانية﴾ من عادة العرب أنهم يقولون فى الشىء الذى يتوقعونه : كيف بك إذا كان كذا وكذا . وإذا فعل فلان كذا ، وإذا جاء وقت كذا ، فمعنى هذا الكلام : كيف ترون يوم القيامة إذا استشهد الله على كل أمة برسولها ، واستشهدك على هؤلاء ، يعنى قومه المخاطبين بالقرآن الذين شاهدهم وعرف أحوالهم . ثم إن أهل كل عصر يشهدون على غيرهم ممن شاهدوا أحوالهم . وعلى هذا الوجه قال عيسى عليه السلام (وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم)

ثم انه تعالى وصف ذلك اليوم فقال (يؤمئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض ولا يكتمون الله حديثا) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (الذين كفروا وعصوا الرسول) يقتضى كون عصيان الرسول مغايرا للكفر . لأن عطف الشىء على نفسه غير جائز ، فوجب حمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أن الكفار مخاطبون بفروع الاسلام ، وأنهم كما يعاقبون يوم القيامة على الكفر فيعاقبون أيضا على تلك المعاصى. لأنه لو لم يكن لتلك المعصية أثر فى هذا المعنى لما كان فى ذكر معصيتهم فى هذا الموضع أثر .

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وعاصم وأبو عمرو (تسوى) مضمومة التاء خفيفة السين على مالم يسم فاعله ، وقرأ نافع وابن عامر (تسوى) مفتوحة التاء مشددة السين بمعنى : تتسوى ، فأدغم التاء فى السين لقربها منها ، ولا يكره اجتماع التشديدين فى هذه القراءة لأن لها نظائر فى التنزيل كقوله (اطيرنا بك. وازينت. وتذكرون) وفى هذه القراءة اتساع ، وهو إسناد الفعل إلى الأرض وقرأ حمزة والكسائى (تسوى) مفتوحة التاء والسين خفيفة ، حذفا التاء التى أدغمها نافع ، لأنها كما اعتلت بالادغام اعتلت بالحذف .

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى تفسير قوله (لو تسوى بهم الأرض) وجوها: الأول : لو يدفنون فتسوى بهم الأرض كما تسوى بالموتى . والثانى : يودون أنهم لم يبعثوا وأنهم كانوا والأرض سواء . الثالث : تصير البهائم ترابا فيودون حالها كقوله (ياليتنى كنت ترابا) .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (ولا يكتمون الله حديثا) فيه لأهل التأويل طريقان : الأول: أن هذا متصل بما قبله . والثانى : أنه كلام مبتدأ. فاذا جعلناه متصلا احتمل وجهين : أحدهما : ماقاله ابن عباس رضى الله عنهما: يودون لو تنطبق عليهم الأرض ولم يكونوا كتموا أمر محمد صلى الله عليه وسلم ولا كفروا به ولا نافقوا ، وعلى هذا القول : الكتمان عائد إلى ماكتموا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، الثانى : أن المشركين لما رأوا يوم القيامة أن الله تعالى يغفر لأهل الاسلام ولا يغفر

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَاتَقُولُونَ وَلَاجُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

شركا ، قالوا : تعالوا فلنجحد فيقولون : والله ربنا ماكنا مشركين ، رجاء أن يغفر الله لهم، فحينئذ يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يعملون ، فهنالك يودون أنهم كانوا ترابا ولم يكتموا الله حديثا.

﴿الطريق الثانى فى التأويل﴾ أن هذا الكلام مستأنف . فان ماعملوه ظاهر عند الله، فكيف يقدرون على كتمانه؟

﴿المسألة الخامسة﴾ فان قيل : كيف الجمع بين هذه الآية وبين قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) والجواب من وجوه : الأول : أن مواطن القيامة كثيرة ، فموطن لايتكلمون فيه وهو قوله (فلا تسمع إلا همسا) وموطن يتكلمون فيه كقوله (ما كنا نعمل من سوء) وقولهم (والله ربنا ما كنا مشركين) فيكذبون فى مواطن ، وفى مواطن يعترفون على أنفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم (يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) وآخر تلك المواطن أن يختم على أفواههم وتتكلم أيديهم وأرجلهم وجلودهم ، فنعوذ بالله من خزى ذلك اليوم . الثانى : أن هذا الكتمان غير واقع ، بل هو داخل فى التمنى على مابينا . الثالث : أنهم لم يقصدوا الكتمان ، وإنما أخبروا على حسب ماتوهموا ، وتقديره : والله ما كنا مشركين عند أنفسنا، بل مصيبين فى ظنوننا حتى تحققنا الآن . وسيجىء الكلام فى هذه المسألة فى سورة الأنعام إن شاء الله تعالى .

﴿النوع العاشر﴾ من التكاليف المذكورة فى هذه السورة

قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجهين : الأول : أن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبدالرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فأكلوا وشربوا . فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم ليصلى بهم ، فقرأ : أعبد ماتعبدون وأنتم عابدون ماأعبد ، فنزلت هذه الآية . فكانوا لايشربون فى أوقات الصلوات ، فاذا صلوا العشاء شربوها، فلا يصبحون إلا وقد

ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ، ثم نزل تحريمها على الاطلاق فى سورة المائدة . وعن عمر رضى الله عنه أنه لما بلغه ذلك قال : اللهم إن الخمر تضر بالعقول والأموال . فأنزل فيها أمرك فصبحهم الوحى بآية المائدة . الثانى : قال ابن عباس : نزلت فى جماعة من أكابر الصحابة قبل تحريم الخمر كانوا يشربونها ثم يأتون المسجد للصلاة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فنهاهم الله عنه .

﴿المسألة الثانية﴾ فى لفظ الصلاة قولان : أحدهما : المراد منه المسجد ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن ، وإليه ذهب الشافعى .

واعلم أن إطلاق لفظ الصلاة على المسجد محتمل ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه يكون من باب حذف المضاف ، أى لاتقربوا موضع الصلاة ، وحذف المضاف مجاز شائع ، والثانى : قوله (لهدمت صوامع وبيع وصلوات) والمراد بالصلوات مواضع الصلوات . فثبت أن إطلاق لفظ الصلاة والمراد به المسجد جائز .

﴿والقول الثانى﴾ وعليه الأكثرون : أن المراد بالصلاة فى هذه الآية نفس الصلاة ، أى لاتصلوا إذا كنتم سكارى .

واعلم أن فائدة الخلاف تظهر فى حكم شرعى ، وهو أن على التقدير الأول يكون المعنى : لاتقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا إلا عابرى سبيل ، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور فى المسجد ، وهو قول الشافعى . وأما على القول الثانى فيكون المعنى : لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، ولا تقربوها حال كونكم جنباً إلا عابرى سبيل ، والمراد بعابر السبيل المسافر ، فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الاقدام على الصلاة عند العجز عن الماء . قال أصحاب الشافعى : هذا القول الأول أرجح ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قال (لا تقربوا الصلاة) والقرب والبعد لايصحان على نفس الصلاة على سبيل الحقيقة ، إنما يصحان على المسجد . الثانى : أنا لو حملناه على ما قلنا لكان الاستثناء صحيحا ، أما لو حملناه على ماقلتم لم يكن صحيحا ، لأن من لم يكن عابر سبيل وقد عجز عن استعمال الماء بسبب المرض الشديد ، فانه يجوز له الصلاة بالتيمم ، وإذا كان كذلك كان حمل الآية على ذلك أولى . الثالث : انا إذا حملنا عابر السبيل على الجنب المسافر ، فهذا إن كان واجدا للماء لم يجز له القرب من الصلاة البتة ، فحينئذ يحتاج إلى إضمار هذا الاستثناء فى الآية ، وإن لم يكن واجدا للماء لم يجز له الصلاة إلا مع التيمم . فيفتقر إلى إضمار هذا الشرط فى الآية . وأما على ماقلناه فانا لانفتقر إلى إضمار شىء فى الآية فكان قولنا أولى. الرابع : أن الله تعالى ذكر حكم السفر وعدم الماء ، وجواز التيمم بعد هذا ، فلا يجوز حمل هذا

على حكم مذكور فى آية بعد هذه الآية ، والذى يؤكده أن القراء كلهم استحبوا الوقف عند قوله (حتى تغتسلوا) ثم يستأنف قوله (وإن كنتم مرضى) لأنه حكم آخر . وأما إذا حملنا الآية على ماذكرنا لم نحتج فيه إلى هذه الالحاقات فكان ماقلناه أولى . ولمن نصر القول الثانى أن يقول : إن قوله تعالى (حتى تعلموا ماتقولون) يدل على أن المراد من قوله (لاتقربوا الصلاة) نفس الصلاة لأن المسجد ليس فيه قول مشروع يمنع السكر منه ، أما الصلاة ففيها أقوال مخصوصة يمنع السكر منها ، فكان حمل الآية على هذا أولى ، وللقائل الأول أن يجيب بأن الظاهر أن الانسان إنما يذهب إلى المسجد لأجل الصلاة ، فما يخل بالصلاة كان كالمانع من الذهاب إلى المسجد فلهذا ذكر هذا المعنى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى رحمه الله : السكارى جمع سكران ، وكل نعت على فعلان فانه يجمع على : فعالى وفعالى . مثل كسالى وكسالى ، وأصل السكر فى اللغة سد الطريق ، ومن ذلك سكر البثق وهو سده ، وسكرت عينه سكرا إذا تحيرت ، ومنه قوله تعالى (إنما سكرت أبصارنا) أى غشيت فليس ينفذ نورها ولا تدرك الأشياء على حقيقتها ، ومن ذلك سكر الماء وهو رده على سننه فى الجرى . والسكر من الشراب وهو أن ينقطع عما عليه من النفاذ حال الصحو ، فلا ينفذ رأيه على حد نفاذه فى حال صحوه . إذا عرفت هذا فنقول : فى لفظ السكارى فى هذه الآية قولان : الأول : المراد منه السكر من الخمر وهو نقيض الصحو ، وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين .

﴿والقول الثانى﴾ وهو قول الضحاك : وهو أنه ليس المراد منه سكر الخمر ، إنما المراد منه سكر النوم ، قال : ولفظ السكر يستعمل فى النوم فكان هذا اللفظ محتملا له ، والدليل دل عليه فوجب المصير إليه ، أما بيان أن اللفظ محتمل له فمن وجهين : الأول : ماذكرنا : أن لفظ السكر فى أصل اللغة عبارة عن سد الطريق ، ولا شك أن عند النوم تمتلىء مجارى الروح من الأبخرة الغليظة فتنسد تلك المجارى بها ، ولا ينفذ الروح الباصر والسامع إلى ظاهر البدن . الثانى : قول الفرزدق :

من السير والادلاج يحسب انما سقاه الكرى فى كل منزلة خمرا

واذا ثبت أن اللفظ محتمل له فنقول : الدليل دل عليه ، وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ماتقولون) ظاهره أنه تعالى نهاهم عن القرب من الصلاة حال صيرورتهم بحيث لايعلمون مايقولون ، وتوجيه التكليف على مثل هذا الانسان ممتنع بالعقل والنقل ، أما العقل فلأن تكليف مثل هذا الانسان يقتضى تكليف مالا يطاق ، وأما النقل فهو قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يبلغ وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ» ولا شك أن هذا السكران يكون مثل المجنون، فوجب ارتفاع التكليف عنه.

﴿والحجة الثانية﴾ قوله عليه الصلاة والسلام «إذا نعس أحدكم وهو فى الصلاة فليرقد حتى يذهب عنه النوم فانه إذا صلى وهو ينعس لعله يذهب ليستغفر فيسب نفسه» هذا تقرير قول الضحاك.

واعلم أن الصحيح هو القول الأول، ويدل عليه وجهان: الأول: أن لفظ السكر حقيقة فى السكر من شرب الخمر، والأصل فى الكلام الحقيقة. فأما حمله على السكر من العشق، أومن الغضب أو من الخوف، أو من النوم، فكل ذلك مجاز، وإنما يستعمل مقيدا. قال تعالى (وجاءت سكرة الموت) وقال (وترى الناس سكارى وماهم بسكارى) الثانى: أن جميع المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية إنما نزلت فى شرب الخمر، وقد ثبت فى أصول الفقه ان الآية إذا نزلت فى واقعة معينة ولأجل سبب معين، امتنع أن لايكون ذلك السبب مراداً بتلك الآية، فأما قول الضحاك كيف يتناوله النهى حال كونه سكران؟ فنقول: وهذا أيضا لازم عليكم، لأنه يقال: كيف يتناوله النهى وهو نائم لايفهم شيئا؟ ثم الجواب عنه: ان المراد من الآية النهى عن الشرب المؤدى إلى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النهى عن الصلاة فى حال السكر مع أن المراد منه النهى عن الشرب الموجب للسكر فى وقت الصلاة. وأما الحديث الذى تمسك به فذاك لايدل على أن السكر المذكور فى الآية هو النوم.

﴿المسألة الرابعة﴾ قال بعضهم: هذه الآية منسوخة بآية المائدة، وأقول: الذى يمكن ادعاء النسخ فيه أنه يقال: نهى عن قربان الصلاة حال السكر ممدودا إلى غاية أن يصير بحيث يعلم مايقول والحكم الممدود إلى غاية يقتضى انتهاء ذلك الحكم عند تلك الغاية، فهذا يقتضى جواز قربان الصلاة مع السكر إذا صار بحيث يعلم مايقول، ومعلوم أن الله تعالى لما حرم الخمر بآية المائدة فقد رفع هذا الجواز. فثبت أن آية المائدة ناسخة لبعض مدلولات هذه الآية. هذا ماخطر ببالى فى تقرير هذا النسخ.

والجواب عنه: أنا بينا أن حاصل هذا النهى راجع إلى النهى عن الشرب الموجب للسكر عند القرب من الصلاة، وتخصيص الشىء بالذكر لايدل على نفى الحكم عما عداه الا على سبيل الظن الضعيف، ومثل هذا لايكون نسخا.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال صاحب الكشاف: قرىء (سكارى) بفتح السين و(سكرى) على أن يكون جمعا نحو: هلكى. وجوعى.

وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا «٤٣»

ثم قال تعالى ﴿ولا جنبا إلا عابرى سبيل﴾ قوله (ولا جنبا) عطف على قوله (وأنتم سكارى) والواو ههنا للحال ، والتقدير : لا تقربوا الصلاة حال ماتكونون سكارى ، وحال ما تكونون جنبا ، والجنب يستوى فيه الواحد والجمع ، المذكر والمؤنث ، لأنه اسم جرى مجرى المصدر الذى هو الاجناب . وقد ذكرنا أن أصل الجنابة البعد ، وقيل للذى يجب عليه الغسل : جنب ، لأنه يجتنب الصلاة والمسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر . ثم قال (إلا عابرى سبيل) وقد ذكرنا أن فيه قولين : أحدهما : أن هذا العبور المراد منه العبور فى المسجد . الثانى : أن المراد بقوله (إلا عابرى سبيل) المسافرون ، وبينا كيفية ترجيح أحدهما عل الآخر .

قوله تعالى ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾

اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أصنافا أربعة : المرضى ، والمسافرين ، والذين جاؤا من الغائط ، والذين لامسوا النساء .

﴿فالقسمان الأولان﴾ يلجئان إلى التيمم ، وهما المرض والسفر.

﴿والقسمان الأخيران﴾ يوجبان التطهر بالماء عند وجود الماء ، وبالتيمم عند عدم الماء ، ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام :

﴿أما السبب الأول﴾ وهو المرض ، فاعلم أنه على ثلاثة أقسام : أحدها : أن يكون بحيث لو استعمل الماء لمات ، كما فى الجدرى الشديد والقروح العظيمة ، وثانيها : أن لايموت باستعمال الماء ولكنه يجد الآلام العظيمة . وثالثها : أن لايخاف الموت والآلام الشديدة لكنه يخاف بقاء شين أو عيب على البدن ، فالفقهاء جوزوا التيمم فى القسمين الأولين ، وما جوزوه فى القسم الثالث وزعم الحسن البصرى أنه لايجوز التيمم فى الكل إلا عند عدم الماء ، بدليل أنه شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء ، بدليل أنه قال فى آخر الآية (فلم تجدوا ماء) وإذا كان هذا الشرط

معتبرا فى جواز التيمم ، فعند فقدان هذا الشرط وجب أن لايجوز التيمم ، وهو أيضا قول ابن عباس . وكان يقول: لوشاء الله لابتلاه بأشد من ذلك. ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء ، وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده، ثم قد دلت السنة على جوازه ، ويؤيده ماروى عن بعض الصحابة أنه أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة ، فسأل بعضهم فأمره بالاغتسال ، فلمااغتسل مات، فسمع النبى صلى الله عليه وسلم، فقال: قتلوه قتلهم الله ، فدل ذلك على جواز ماذكرناه .

﴿السبب الثانى﴾ السفر : والآية تدل على أن المسافر إذا لم يجد الماء تيمم . طال سفره أو قصر لهذه الآية .

﴿السبب الثالث﴾ قوله (أو جاء أحد منكم من الغائط) والغائط المكان المطمئن من الأرض وجمعه الغيطان . وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطاً من الأرض يحجبه عن أعين الناس ، ثم سمى الحدث بهذا الاسم تسمية للشىء باسم مكانه .

﴿السبب الرابع﴾ قوله (أو لامستم النساء) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (لمستم) بغير ألف من اللمس ، والباقون (لامستم) بالألف من الملامسة.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف المفسرون فى اللمس المذكور ههنا على قولين : أحدهما : أن المراد به الجماع ، وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة ، وقول أبى حنيفة رضى الله عنه ، لأن اللمس باليد لا ينقض الطهارة. والثانى: أن المراد باللمس ههنا التقاء البشرتين ، سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبى والنخعى وقول الشافعى رضى الله عنه .

واعلم أن هذا القول أرجح من الأول ، وذلك لأن إحدى القراءتين هى قوله تعالى (أو لمستم النساء) واللمس حقيقته المس باليد ، فأما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز ، والأصل حمل الكلام على حقيقته . وأما القراءة الثانية وهى قوله (أو لامستم) فهو مفاعلة من اللمس، وذلك ليس حقيقة فى الجماع أيضاً ، بل يجب حمله على حقيقته أيضاً، لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال : المراد باللمس الجماع، بأن لفظ اللمس والمس وردا فى القرآن بمعنى الجماع، قال تعالى (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) وقال فى آية الظهار (فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) وعن ابن عباس أنه قال : إن الله حيى كريم يعف ويكنى ، فعبر عن المباشرة بالملامسة . وأيضا الحدث نوعان : الأصغر . وهو المراد بقوله (أوجاء أحد منكم من الغائط) فلوحملنا قوله (أو لامستم النساء)

على الحدث الأصغر لما بقى للحدث الأكبر ذكر فى الآية ، فوجب حمله على الحدث الأكبر .

واعلم أن كل ماذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل ، فوجب أن لايجوز . وأيضاً فحكم الجنابة تقدم فى قوله (ولاجنبا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل الظاهر : إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله (أولامستم النساء) أما الملموس فلا . وقال الشافعى رضى الله عنه : بل ينتقض وضوءهما معا .

واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال (فلم تجدوا ماء) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : إذا دخل وقت الصلاة فطلب الماء ولم يجده وتيمم وصلى، ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى . وقال أبو حنيفة رضى الله عنه لايجب . حجة الشافعى قوله (فلم تجدوا ماء) وعدم الوجدان مشعر بسبق الطلب ، فلا بد فى كل مرة من سبق الطلب .

فان قيل : قولنا: وجد، لايشعر بسبق الطلب، بدليل قوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فاغنى) وقوله (وماوجدنا لأكثرهم من عهد) وقوله (ولم نجد له عزما) فان الطلب على الله محال

قلنا : الطلب وإن كان فى حقه تعالى محالا ، إلا أنه لما أخرج محمداً صلى الله عليه وسلم من بين قومه بما لم يكن لائقا لقومه صار ذلك كأنه طلبه ، ولما أمر المكلفين بالطاعات ثم إنهم قصروا فيها صار كأنه طلب شيئاً ثم لم يجده ، فخرجت هذه اللفظة فى هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذى ذكرناه .

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه يحتاج إليه لعطشه أو عطش حيوان محترم جاز له التيمم ، أما إذا وجد من الماء مالا يكفيه للوضوء ، فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم ؟ قد أوجبه الشافعى رضى الله عنه ، متمسكا بظاهر لفظ الآية

ثم قال تعالى ﴿فتيمموا صعيدا طيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التيمم فى اللغة عبارة عن القصد ، يقال: أممته وتيممته وتأممته ، أى قصدته وأما الصعيد فهو فعيل بمعنى الصاعد ، قال الزجاج : الصعيد وجه الأرض ، ترابا كان أو غيره .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة رضى الله عنه : لو فرضنا صخراً لاتراب عليه فضرب المتيمم يده عليه ومسح كان ذلك كافياً . وقال الشافعى رضى الله عنه : بل لابد من تراب يلتصق بيده . احتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال: التيمم هو القصد، والصعيد هو ما تصاعد من الأرض، فقوله (فتيمموا

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا السَّبِيلَ «٤٤» وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا «٤٥»

صعيدا طيبا) أى اقصدوا أرضا، فوجب أن يكون هذا القدر كافيا. وأما الشافعى فانه احتج بوجهين الأول: أن هذه الآية ههنا مطلقة. ولكنها فى سورة المائدة مقيدة، وهى قوله سبحانه (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) وكلمة «من» للتبعيض، وهذا لا يتأتى فى الصخر الذى لاتراب عليه. فان قيل: إن كلمة «من» لابتداء الغاية، قال صاحب الكشاف: لا يفهم أحد من العرب من قول القائل: مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب: إلا معنى التبعيض، ثم قال: والاذعان للحق أحق من المراء. الثانى: ماذكره الواحدى رحمه الله، وهو أنه تعالى أوجب فى هذه الآية كون الصعيد طيبا، والأرض الطيبة هى التى تنبت بدليل قوله (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه) فوجب فى التى لاتنبت أن لاتكون طيبة. فكان قوله (فتيمموا صعيدا طيبا) أمرا بالتيمم بالتراب فقط، وظاهر الأمر للوجوب. الثالث: أن قوله (صعيدا طيبا) أمر بايقاع التيمم بالصعيد الطيب، والصعيد الطيب هو الأرض التى لاسبخة فيها. ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالاجماع، فوجب حمل الصعيد الطيب عليه رعاية لقاعدة الاحتياط، لاسيما وقد خصص النبى عليه الصلاة والسلام التراب بهذه الصفة، فقال «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا» وقال «التراب طهور المسلم إذا لم يجد الماء»

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين إلى الكوعين، وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين، وحجتهم أن اسم اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الابطين، إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الاجماع، فبقى اللفظ متناولا للباقى. ثم ختم تعالى الآية بقوله (إن الله كان عفوا غفورا) وهو كناية عن الترخيص والتيسير، لأن من كان من عادته أنه يعفو عن المذنبين، فبأن يرخص للعاجزين كان أولى.

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية . قطع ههنا ببيان الأحكام الشرعية ، وذكر أحوال أعداء الدين وأقاصيص المتقدمين ، لأن البقاء فى النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر ، فأما الانتقال من نوع من العلوم إلى نوع آخر، فانه ينشط الخاطر و يقوى القريحة . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ألم تر) معناه : ألم ينته علمك إلى هؤلاء ، وقد ذكرنا مافيه عند قوله (ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم) وحاصل الكلام أن العلم اليقينى يشبه الرؤية ، فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الذين أوتوا نصيبا من الكتاب: هم اليهود . ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله بعد هذه الآية (من الذين هادوا) متعلق بهذه الآية . الثانى : روى ابن عباس ان هذه الآية نزلت فى حبرين من أحبار اليهود، كانا يأتيان رأس المنافقين عبدالله بن أبى ورهطه فيثبطونهم عن الاسلام . الثالث : ان عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن ، فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى .

﴿المسألة الثالثة﴾ لم يقل تعالى : انهم أوتوا علم الكتاب ، بل قال (أوتوا نصيبا من الكتاب) لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام . ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فأما الذين أسلموا كعبد الله بن سلام وعرفوا الأمرين ، فوصفهم الله بأن معهم علم الكتاب ، فقال (قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين: الضلال والاضلال . أما الضلال فهو قوله (يشترون الضلالة) وفيه وجوه : الأول : قال الزجاج : يؤثرون تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام ليأخذوا الرشا على ذلك ويحصل لهم الرياسة . وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا آثره . الثانى : ان فى الآية إضمارا . وتأويله: يشترون الضلالة بالهدى كقوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أى يستبدلون الضلالة بالهدى ، ولا إضمار على قول الزجاج الثالث : المراد بهذه الآية عوام اليهود ، فانهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها ، فكانوا جارين مجرى من يشترى بماله الشبهة والضلالة ، ولا إضمار على هذا التأويل أيضا ، ولكن الأولى أن تكون الآية نازلة فى علمائهم . ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالاضلال فقال (ويريدون أن تضلوا السبيل) يعنى أنهم يتوصلون إلى إضلال المؤمنين والتلبيس عليهم ؛ لكى يخرجوا عن الاسلام .

مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا

واعلم انك لاترى حالة أسوأ ولا أقبح ممن جمع بين هذين الأمرين أعنى الضلال والاضلال ، ثم قال تعالى ﴿والله أعلم بأعدائكم﴾ أى هو سبحانه أعلم بكنه مافى قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء .

ثم قال تعالى (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين ، بين أن الله تعالى ولى المسلمين وناصرهم، ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق، وفى الآية سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته له ، فذكر النصير بعد ذكر الولى تكرار .
والجواب : ان الولى المتصرف فى الشىء ، والمتصرف فى الشىء لايجب أن يكون ناصرا له فزال التكرار .

﴿السؤال الثانى﴾ لم لم يقل : وكفى بالله وليا ونصيرا؟ وما الفائدة فى تكرير قوله (وكفى بالله)
والجواب : ان التكرار فى مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا فى القلب وأكثر مبالغة .

﴿السؤال الثالث﴾ ما فائدة الباء فى قوله (وكفى بالله وليا)

والجواب : ذكروا وجوها ، الأول : لو قيل : كفى الله ، كان يتصل الفعل بالفاعل . ثم ههنا زيدت الباء إيذانا بأن الكفاية من الله ليست كالكفاية من غيره فى الرتبة وعظم المنزلة . الثانى : قال ابن السراج : تقدير الكلام : كفى اكتفاؤك بالله وليا ، ولما ذكرت «كفى» دل على الاكتفاء ، لأنه من لفظه، كما تقول : من كذب كان شرا له، أى كان الكذب شراً له ، فأضمرته لدلالة الفعل عليه . الثالث : يخطر ببالى أن الباء فى الأصل للالصاق ، وذلك إنما يحسن فى المؤثر الذى لا واسطة بينه وبين التأثير ، ولو قيل : كفى الله ، دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ، ولكن لا يدل ذلك على أنه تعالى يفعل بواسطة أو بغير واسطة ، فاذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة ، بل هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد ، كما قال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد)

قوله تعالى ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير

وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَـٰكِن لَّعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا «٤٦»

مسمع وراعنا ليًا بألسنتهم وطعنًا فى الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرًا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهى أمور: أحدها: أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه. وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ فى متعلق قوله (من الذين) وجوه: الأول: أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيبا من الكتاب، والتقدير: ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا، والثانى: أن يتعلق بقوله (نصيرا) والتقدير: وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا، وهو كقوله (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) الثالث: أن يكون خبر مبتدا محذوف، و(يحرفون) صفته. تقديره: من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم، فحذف الموصوف وأقيم الوصف مكانه. الرابع: أنه تعالى لما قال (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة) بقى ذلك مجملا من وجهين، فكأنه قيل: ومن ذلك الذين أوتوا نصيبا من الكتاب؟ فأجيب وقيل: من الذين هادوا، ثم قيل: وكيف يشترون الضلالة؟ فأجيب وقيل: يحرفون الكلم

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: الجمع مؤنث، فكان ينبغى أن يقال: يحرفون الكلم عن مواضعها

والجواب: قال الواحدى: هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده، وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره. ويمكن أن يقال: كون الجمع مؤنثا ليس أمرًا حقيقيًا، بل هو أمر لفظى، فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلم

﴿المسألة الثالثة﴾ فى كيفية التحريف وجوه: أحدها: أنهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسم «ربعة» عن موضعه فى التوراة بوضعهم «آدم طويل» مكانه، ونحو تحريفهم «الرجم» بوضعهم «الحد» بدله ونظيره قوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله)

فان قيل: كيف يمكن هذا فى الكتاب الذى بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور

فى الشرق والغرب ؟

قلنا لعله يقال : القوم كانوا قليلين ، والعلماء بالكتاب كانوا فى غاية القلة فقدروا على هذا التحريف ، والثانى : أن المراد بالتحريف : إلقاء الشبه الباطلة ، والتأويلات الفاسدة ، وصرف اللفظ عن معناه الحق إلى معنى باطل بوجوه الحيل اللفظية ، كما يفعله أهل البدعة فى زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم ، وهذا هو الأصح . الثالث : أنهم كانوا يدخلون على النبى صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن أمر فيخبرهم ليأخذوا به ، فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر الله تعالى ههنا (عن مواضعه) وفى المائدة (من بعد مواضعه) والفرق أنا إذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة ، فههنا قوله (يحرفون الكلم عن مواضعه) معناه : أنهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص ، وليس فيه بيان أنهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب . وأما الآية المذكورة فى سورة المائدة ، فهى دالة على أنهم جمعوا بين الأمرين ، فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة ، وكانوا يخرجون اللفظ أيضا من الكتاب ، فقوله (يحرفون الكلم) إشارة إلى التأويل الباطل وقوله (من بعد مواضعه) إشارة إلى إخراجه عن الكتاب .

﴿النوع الثانى﴾ من ضلالاتهم: ماذكره الله تعالى بقوله (ويقولون سمعنا وعصينا) وفيه وجهان : الأول : أن النبى عليه السلام كان إذا أمرهم بشىء قالوا فى الظاهر: سمعنا، وقالوا فى أنفسهم : وعصينا والثانى : أنهم كانوا يظهرون قولهم : سمعنا وعصينا ، إظهاراً للمخالفة ، واستحقاراً للأمر .

﴿النوع الثالث﴾ من ضلالتهم قوله (واسمع غير مسمع)

واعلم ان هذه الكلمة ذو وجهين يحتمل المدح والتعظيم ، ويحتمل الاهانة والشتم . أما أنه يحتمل المدح فهو أن يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها ، وأما أنه محتمل للشتم والذم فذاك من وجوه : الأول : أنهم كانوا يقولون للنبى صلى الله عليه وسلم : اسمع ، ويقولون فى أنفسهم: لاسمعت ، فقوله (غير مسمع) معناه : غير سامع ، فان السامع مسمع ، والمسمع سامع . الثانى : غير مسمع ، أى غير مقبول منك ، ولاتجاب إلى ماتدعو اليه ، ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك ، فكأنك ما أسمعت شيئا . الثالث : اسمع غير مسمع كلاما ترضاه ، ومتى كان كذلك فان الانسان لايسمعه لنبو سمعه عنه ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الكلمة محتملة للذم والمدح ، فكانوا يذكرونها لغرض الشتم .

﴿النوع الرابع﴾ من ضلالاتهم قولهم (وراعنا لياً بألسنتهم وطعناً فى الدين) أما تفسير (راعنا) فقد ذكرناه فى سورة البقرة وفيه وجوه : الأول : أن هذه كلمة كانت تجرى بينهم على جهة الهزء والسخرية . فلذلك نهى المسلمون أن يتلفظوا بها حق ضرة الرسول صلى الله عليه وسلم . الثانى :

قوله (راعنا) معناه ارعنا سمعك ، أى اصرف سمعك إلى كلامنا وأنصت لحديثنا وتفهم ، وهذا مما لايخاطب به الأنبياء عليهم السلام ، بل إنما يخاطبون بالاجلال والتعظيم . الثالث: كانوا يقولون راعنا ويوهمونه فى ظاهر الأمر أنهم يريدون أرعنا سمعك ، وكانوا يريدون سبه بالرعونة فى لغتهم . الرابع : أنهم كانوا يلوون ألسنتهم حتى يصير قولهم : (راعنا) راعينا ، وكانوا يريدون أنك كنت ترعى أغناما لنا ، وقوله (ليا بألسنتهم) قال الواحدى : أصل «لياً» لويا ، لانه من لويت ، ولكن الواو أدغمت فى الياء لسبقها بالسكون ، ومثله الطى . وفى تفسيره وجوه : الأول: قال الفراء كانوا يقولون : راعنا ويريدون به الشتم ، فذاك هو اللى ، وكذلك قولهم ، (غير مسمع) وأرادوا به لاسمعت، فهذا هو اللى . الثانى : انهم كانوا يصلون بألسنتهم مايضمرونه من الشتم إلى مايظهرونه من التوقير على سبيل النفاق . الثالث: لعلهم كانوا يفتلون أشداقهم وألسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية ، كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الأفعال . ثم بين تعالى أنهم إنما يقدمون على هذه الأشياء لطعنهم فى الدين ، لأنهم كانوا يقولون لأصحابهم : إنما نشتمه ولا يعرف ، ولو كان نبيا لعرف ذلك ، فأظهر الله تعالى ذلك فعرفه خبث ضمائرهم ، فانقلب مافعلوه طعنا فى نبوته دلالة قاطعة على نبوته ، لأن الاخبار عن الغيب معجز

فان قيل : كيف جاؤا بالقول المحتمل للوجهين بعد ماحرفوا، وقالوا سمعنا وعصينا ؟

والجواب من وجهين : الأول : أنا حكينا عن بعض المفسرين أنه قال : إنهم ماكانوا يظهرون قولهم (وعصينا) بل كانوا يقولونه فى أنفسهم . والثانى : هب أنهم أظهروا ذلك إلا أن جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ، ولا يواجهونه بالسب والشتم

ثم قال تعالى ﴿ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم﴾ والمعنى أنهم لو قالوا بدل قولهم : سمعنا وعصينا ، سمعنا وأطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد مرات ، وبدل قولهم (واسمع غير مسمع) قولهم واسمع ، وبدل قولهم (راعنا) قولهم (انظرنا) أى اسمع منا مانقول ، وانظرنا حتى نتفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله وأقوم ، أى أعدل وأصوب ، ومنه يقال : رمح قويم أى مستقيم ؛ وقومت الشىء من عوج فتقوم

ثم قال ﴿ولكن لعنهم الله بكفرهم﴾ والمراد أنه تعالى إنما لعنهم بسبب كفرهم

ثم قال ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ وفيه قولان : أحدهما : أن القليل صفة للقوم . والمعنى فلا يؤمن منهم إلا أقوام قليلون . ثم منهم من قال : كان ذلك القليل عبد الله بن سلام وأصحابه . وقيل: هم الذين علم الله منهم أنهم يؤمنون بعد ذلك .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا «٤٧»

﴿والقول الثانى﴾ أن القليل صفة للايمان ، والتقدير فلا يؤمنون إلا إيمانا قليلا ، فانهم كانوا يؤمنون بالله والتوراة وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الأنبياء ، ورجح أبو على الفارسى هذا القول على الأول ، قال : لأن «قليلا» لفظ مفرد ، ولو أريد به ناس لجمع نحو قوله (إن هؤلاء لشرذمة قليلون) ويمكن أن يجاب عنه بأنه قد جاء فعيل مفردا ، والمراد به الجمع قال تعالى (وحسن أولئك رفيقا) وقال (ولا يسأل حميم حميما يبصرونهم) فدل عود الذكر مجموعا إلى القبيلين على أنه اريد بهما الكثرة .

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى بعد أن حكى عن اليهود أنواع مكرهم وإيذائهم أمرهم بالايمان وقرن بهذا الأمر الوعيد الشديد على الترك ، ولقائل أن يقول : كان يجب أن يأمرهم بالنظر والتفكر فى الدلائل الدالة على صحة نبوته ، حتى يكون إيمانهم استدلاليا ، فلما أمرهم بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى أمرهم بالايمان على سبيل التقليد .

والجواب عنه : أن هذا الخطاب مختص بالذين أوتوا الكتاب ، وهذا صفة من كان عالما بجميع التوراة . ألا ترى أنه قال فى الآية الأولى (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) ولم يقل : ألم تر إلى الذين أوتوا الكتاب ، لأنهم ما كانوا عالمين بكل ما فى التوراة . فلما قال فى هذه الآية (يا أيها الذين أوتوا الكتاب) علمنا أن هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التوراة ، ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التوراة كانت مشتملة على تلك الدلائل ، ولهذا قال تعالى (مصدقا لما معكم) أى مصدقا للآيات الموجودة فى التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، واذا كان العلم حاصلا كان ذلك الكفر محض العناد ، فلا جرم حسن منه تعالى أن يأمرهم بالايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام جزما ، وأن

يقرن الوعيد الشديد بذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ الطمس : المحو، تقول العرب فى وصف المفازة : إنها طامسة الأعلام ، وطمس الطريق وطمس إذا درس ، وقد طمس الله على بصره إذا أزاله وأبطله ، وطمست الريح الأثر إذا محته . وطمست الكتاب محوته ، وذكروا فى الطمس المذكور فى هذه الآية قولين : أحدهما : حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه ، والثانى : حمل اللفظ على مجازه .

﴿أما القول الأول﴾ فهو أن المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها ، فان الوجه إنما يتميز عن سائر الأعضاء بما فيه من الحواس ، فاذا أزيلت ومحيت كان ذلك طمسا ، ومعنى قوله (فنردها على أدبارها) رد الوجوه إلى ناحية القفا ، وهذا المعنى إنما جعله الله عقوبة لما فيه من التشويه فى الخلقة والمثلة والفضيحة ، لأن عند ذلك يعظم الغم والحسرة ، فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ماسنقيم الدلالة عليه ، ومما يقرره قوله تعالى (وأما من أوتى كتابه وراء ظهره) فانه إذا ردت الوجوه إلى القفا أوتوا الكتاب من وراء ظهورهم ، لأن فى تلك الجهة العيون والأفواه التى بها يدرك الكتاب ويقرأ باللسان.

﴿فاما القول الثانى﴾: فهو أن المراد من طمس الوجوه مجازه ، ثم ذكروا فيه وجوها: الأول: قال الحسن : المراد نطمسها عن الهدى فنردها على أدبارها ، أى على ضلالتها ، والمقصود بيان إلقائها فى أنواع الخذلان وظلمات الضلالات ، ونظيره قوله تعالى (يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) تحقيق القول فيه أن الانسان فى مبدأ خلقته ألف هذا العالم المحسوس ، ثم عند الفكر والعبودية كأنه يسافر من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، فقدامه عالم المعقولات ، ووراءه عالم المحسوسات فالمخذول هو الذى يرد من قدامه إلى خلفه كما قال تعالى فى صفتهم (ناكسو رؤسهم) . الثانى : يحتمل أن يكون المراد بالطمس القلب والتغيير ، وبالوجوه : رؤساؤهم ووجهاؤهم ، والمعنى من قبل أن نغير أحوال وجهائهم فنسلب، منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والمذلة . الثالث: قال عبد الرحمن ابن زيد : هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى ، وتأول ذلك فى إجلاء قريظة والنضير إلى الشام ، فرد الله وجوههم على أدبارهم حين عادوا إلى أذرعات وأريحاء من أرض الشام ، كما جاؤا منها بدءاً ، وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين :أحدهما : تقبيح صورتهم يقال : طمس الله صورته كقوله : قبح الله وجهه ، والثانى : إزالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو أحوالهم عنها .

فان قيل : إنه تعالى هددهم بطمس الوجوه على القول الثانى فلا إشكال البتة ، وان فسرناه على

على القول الأول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه : الأول : أنه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه ، بل جعل الوعيد إما الطمس أو اللعن فانه قال (أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت) وقد فعل أحدهما وهو اللعن وهو قوله (أو نلعنهم) وظاهره ليس هو المسخ . الثانى : قوله تعالى (آمنوا) تكليف متوجه عليهم فى جميع مدة حياتهم، فلزم أن يكون قوله (من قبل أن نطمس وجوها) واقعا فى الآخرة ، فصار التقدير : آمنوا من قبل أن يجىء وقت نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت . الثالث : أنا قد بينا أن قوله (ياأيها الذين أوتوا الكتاب) خطاب مع جميع علمائهم، فكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بأن لا يأتى أحد منهم بالايمان ، وهذا الشرط لم يوجد لأنه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من أصحابه ، ففات المشروط بفوات الشرط ، ويقال : لما نزلت هذه الآية أتى عبدالله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يأتى أهله فأسلم ، وقال : يارسول الله كنت أرى أن لا أصل اليك حتى يتحول وجهى فى قفاى . الرابع : أنه تعالى لم يقل : من قبل أن نطمس وجوهكم ، بل قال (من قبل أن نطمس وجوها) وعندنا أنه لابد من طمس فى اليهود أو مسخ قبل قيام الساعة ، ومما يدل على أن المراد ليس طمس وجوههم بأعيانهم ، بل طمس وجوه غيرهم من أبناء جنسهم قوله (أو نلعنهم) فذكرهم على سبيل المغايبة ، ولو كان المراد أولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب ، وحمل الآية على طريقة الالتفات وإن كان جائزا إلا أن الأظهر ما ذكرناه .

ثم قال تعالى ﴿أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت﴾ قال مقاتل وغيره : نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك بأوائلهم . وقال أكثر المحققين : الأظهر حمل الآية على اللعن المتعارف ، ألا ترى الى قوله تعالى (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير ، وههنا سؤالات :

﴿السؤال الأول﴾ الى من يرجع الضمير فى قوله (أو نلعنهم)

الجواب : الى الوجوه إن أريد الوجهاء أو لأصحاب الوجوه ، لأن المعنى من قبل أن نطمس وجوه قوم، أو يرجع الى الذين أوتوا على طريقة الالتفات .

﴿السؤال الثانى﴾ قد كان اللعن والطمس حاصلين قبل الوعيد على الفعل فلا بد وأن يتحدا .
والجواب : أن لعنه تعالى لهم من بعد هذا الوعيد يكون أزيد تأثيرا فى الخزى فيصح ذلك فيه .

﴿السؤال الثالث﴾ قوله تعالى (ياأيها الذين أوتوا الكتاب) خطاب مشافهة ، وقوله (أو نلعنهم) خطاب مغايبة . فكيف يليق أحدهما بالآخر ؟

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا «٤٨»

الجواب : منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما فى قوله تعالى (حتى إذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) ومنهم من قال : هـذا تنبيه على أن التهديد حاصل فى غيرهم ممن يكذبون من أبناء جنسهم . وعندى فيه احتمال آخر : وهو أن اللعن هو الطرد والابعاد . وذكر البعيد لا يكون إلا بالمغايبة ، فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾ وفيه مسالتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : يريد لاراد لحكمه ولا ناقض لأمره ، على معنى أنه لا يتعذر عليه شىء يريد أن يفعله ، كما تقول فى الشىء الذى لاشك فى حصوله : هـذا الأمر مفعول وإن لم يفعل بعـد . وإنمـا قال (وكان) إخباراً عن جريان عادة الله فى الأنبياء المتقدمين أنه مهما أخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لامحالة ، فكأنه قيل لهم : أنتم تعلمون أنه كان تهديد الله فى الأمم السالفة واقعا لامحالة ، فاحترزوا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على أن كلام الله محدث فقال : قوله (وكان أمر الله مفعولا) يقتضى أن أمره مفعول ، والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد ، فدل هـذا على أن أمر الله مخلوق مصنوع ، وهذا فى غاية السقوط لأن الأمر فى اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى (وما أمر فرعون برشيد) والمراد ههنا ذاك .

قوله تعـالى ﴿إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثمـا عظيما﴾

اعلم أن الله تعـالى لمـا هدد اليهود على الكفر ، وبين أن ذلك التهديد لابد من وقوعه لامحالة بين أن مثل هـذا التهديد من خواص الكفر ، فأما سائر الذنوب التى هى مغايرة للكفر فليست حالها كذلك ، بل هو سبحانه قد يعفو عنها ، فلا جرم قال (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن اليهودى يسمى مشركا فى عرف الشرع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن الآية دالة على أن ماسوى الشرك مغفور ، فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك

لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية ، وبالاجماع هى غير مغفورة ، فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك . الثانى : أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود ، فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك ، وإلا لم يكن الأمر كذلك .

فان قيل : قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا) إلى قوله (والذين أشركوا) عطف المشرك على اليهودى ، وذلك يقتضى المغايرة .

قلنا : المغايرة حاصلة بسبب المفهوم اللغوى ، والاتحاد حاصل بسبب المفهوم الشرعى ، ولابد من المصير إلى ماذكرناه دفعا للتناقض . إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : قال الشافعى رضى الله عنه المسلم لا يقتل بالذمى ، وقال أبو حنيفة : يقتل . حجة الشافعى أن الذمى مشرك لما ذكرناه ، والمشرك مباح الدم لقوله تعالى : اقتلوا المشركين . فكان الذمى مباح الدم على الوجه الذى ذكرناه ومباح الدم هو الذى لا يجب القصاص على قاتله ، ولا يتوجه النهى عن قتله ترك العمل بهذا الدليل فى حق النهى ، فوجب أن يبق معمولا به فى سقوط القصاص عن قاتله .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر .

واعلم أن الاستدلال بها من وجوه :

﴿الوجه الأول﴾ أن قوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به) معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالاجماع لا يغفر على سبيل الوجوب ، وذلك عند مايتوب المشرك عن شركه ، فاذا كان قوله : إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل ، وجب أن يكون قوله و(يغفر مادون ذلك) هو أن يغفره على سبيل التفضل؛ حتى يكون النفى والاثبات متواردين على معنى واحد . ألا ترى أنه لو قال : فلان لا يعطى أحدا تفضلا ، ويعطى زائدا فانه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا، حتى لو صرح وقال : لا يعطى أحدا شيئاً على سبيل التفضل ويعطى أزيد على سبيل الوجوب ، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام ، فثبت أن قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) على سبيل التفضل . إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة ، لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا ، فلا يمكن حمل الآية عليه ، فاذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب . الثانى : أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين : الشرك وماسوى الشرك ، ثم إن ماسوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة ، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا ، وعلى ماسواه بأنه مغفور قطعا ، لكن فى حق من يشاء ، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ماسوى الشرك ، لكن فى حق

من شاء . ولمـا دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور ، وجب أن تـكون الـكبيرة قبل التوبة أيضاً مغفورة . الثالث : أنه تعـالى قال (لمن يشاء) فعلق هـــذا الغفران بالمشيئة ، وغفران الـكبيرة بعـد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به ، وغير معلق على المشيئة ، فوجب أن يكون الغفران المذكور فى هذه الآية هوغفران الـكبيرة قبل التوبة وهوالمطلوب ، واعترضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لاينافى وجوبه ، ألا ترى أنه تعـالى قال بعد هذه الآية (بل الله يزكى من يشاء) ثم إنا نعلم أنه تعالى لايزكى إلا من كان أهلا للتزكية ، وإلا كان كذباً ، والـكذب على الله محال ، فـكذا ههنا

واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد ، ونحن نعارضها بعمومات الوعد ، والكلام فيـه على الاستقصاء مذكور فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فلا فائدة فى الاعادة . وروى الواحدى فى البسيط باسناده عن ابن عمر قال : كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار، حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات . وقال ابن عباس : إنى لأرجو كما لاينفع مع الشرك عمل ، كذلك لايضر مع التوحيد ذنب . ذكر ذلك عند عمر بن الخطاب فسكت عمر . وروى مرفوعا أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «اتسموا بالايمـان وأقروا به فكما لايخرج إحسان المشرك المشرك من إشراكه كذلك لاتخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمـانه»

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن ابن عباس انه قال : لمـا قتل وحشى حمزة يوم أحد ، وكانوا قد وعدوه بالاعتاق ان هو فعل ذلك ، ثم انهم ماوفوا له بذلك ، فعند ذلك ندم هو وأصحابه فـكتبوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم بذنبهم ، وانه لايمنعهم عن الدخول فى الاسلام إلا قوله تعالى (والذين لايدعون مع الله الهـا آخر) فقالوا : قد ارتـكبنا كل مافى الآية ، فنزل قوله (إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا) فقالوا : هذا شرط شديد نخاف أن لانقوم به ، فنزل قوله (إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فقالوا : نخاف أن لانـكون من أهل مشيئته ، فنزل (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم) فدخلوا عند ذلك فى الاسلام . وطعن القاضى فى هذه الرواية وقال ان من يريد الايمـان لايجوز منه المراجعة على هـذا الحد ؛ ولأن قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعاً) لو كان على اطلاقه لـكان ذلك اغراء لهم بالثبات على ماهم عليه

والجواب عنه : لايبعد أن يقال : انهم استعظموا قتل حمزة وايذاء الرسول إلى ذلك

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم بَلِ اللهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا «٤٩» انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَىٰ بِهِ إِثْمًا مُبِينًا «٥٠»

الحد ، فوقعت الشبهة فى قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا ، فلهذا المعنى حصلت المراجعة . وقوله هذا إغراء بالقبيح ، فهو انه إنما يتم على مذهبه ، أما على قولنا : انه تعالى فعال لما يريد ، فالسؤال ساقط والله أعلم .

ثم قال ﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ أى اختلق ذنبا غير مغفور ، يقال : افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه ، وأصله من الفرى بمعنى القطع .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكى من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا﴾

اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به) فعند هذا قالوا : لسنا من المشركين ، بل نحن خواص الله تعالى كما حكى تعالى عنهم انهم قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وحكى عنهم أنهم قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وحكى أيضا أنهم قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى) وبعضهم كانوا يقولون : ان آباءنا كانوا أنبياء فيشفعون لنا . وعن ابن عباس رضى الله عنه ان قوما من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب ؟ فقال لا ، فقالوا والله مانحن إلا كهؤلاء : ماعملناه بالليل كفر عنا بالنهار . وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل . وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا فى تزكية أنفسهم فذكر تعالى فى هذه الآية أنه لاعبرة بتزكية الانسان نفسه ، وإنما العبرة بتزكية الله له وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ التزكية فى هذا الموضع عبارة عن مدح الانسان نفسه ، ومنه تزكية المعدل للشاهد ، قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى) وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى ، والتقوى صفة فى الباطن ، ولا يعلم حقيقتها إلا الله ، فلا جرم لاتصلح التزكية إلا من الله ، فلهذا قال تعالى (بل الله يزكى من يشاء)

فان قيل : أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال «والله إنى لأمين فى السماء أمين فى الأرض» قلنا : إنما قال ذلك حين قال المنافقون له : اعدل فى القسمة ، ولأن الله تعالى لما زكاه

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا «٥١» أُولَئِكَ

أولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (بل الله يزكى من يشاء) يدل على أن الايمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاة والطهارة وأشرفها هو الايمان ، فلما ذكر تعالى انه هو الذى يزكى من يشاء دل على أن ايمان المؤمنين لم يحصل إلا بخلق الله تعالى .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا يظلمون فتيلا) هو كقوله (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) والمعنى ان الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم ، أو يكون المعنى : أن الذين زكاهم الله فانه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا . والفتيل ما فتلت بين أصبعيك من الوسخ ، فعيل بمعنى مفعول ، وعن ابن السكيت : الفتيل ما كان فى شق النواة ، والنقير النقطة التى فى ظهر النواة ، والقطمير القشرة الرقيقة على النواة ، وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للشىء التافه الحقير ، أى لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا .

ثم قال تعالى ﴿انظر كيف يفترون على الله الكذب﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا تعجيب للنبى صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله ، وهى تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله، وهو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقولهم : ما عملناه بالنهار يكفر عنا بالليل .

﴿المسألة الثانية﴾ مذهبنا أن الخبر عن الشىء اذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا ، سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم ، وقال الجاحظ : شرط كونه كذبا أن يعلم كونه بخلاف ذلك ، وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون فى أنفسهم الزكاء والطهارة ، ثم لما أخبروا بالزكاة والطهارة كذبهم الله فيه ، وهذا يدل على ماقلناه .

ثم قال تعالى ﴿وكفى به إثماً مبينا﴾ وإنما يقال : كفى به فى التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم ، أما فى المدح فكقوله (وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيرا) وأما فى الذم فكما فى هذا الموضع . وقوله (إثماً مبينا) منصوب على التمييز .

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون

الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا «٥٢»

للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر، وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين، ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل، فكان إقدامهم على هذا القول لمحض العناد والتعصب، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله عليه وسلم، فقالوا : أنتم أهل كتاب، وأنتم أقرب الى محمد منكم الينا فلا نأمن مكركم، فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا، ففعلوا ذلك. فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت، لأنهم سجدوا للأصنام، فقال أبو سفيان : أنحن أهدى سبيلا أم محمد؟ فقال كعب : ماذا يقول محمد؟ قالوا : يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وترك دين آبائه، وأوقع الفرقة. قال : وما دينكم؟ قالوا : نحن ولاة البيت نسقى الحاج ونقرى الضيف ونفك العانى وذكروا أفعالهم، فقال : أنتم أهدى سبيلا. فهذا هو المراد من قولهم (للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا)

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف الناس فى الجبت والطاغوت، وذكروا فيه وجوها : الأول : قال أهل اللغة : كل معبود دون الله فهو جبت وطاغوت، ثم زعم الأكثرون أن الجبت ليس له تصرف فى اللغة. وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله جبس، فأبدلت السين تاء، والجبس هو الخبيث الردىء، وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان، وهو الاسراف فى المعصية. فكل من دعا إلى المعاصى الكبار لزمه هذا الاسم، ثم توسعوا فى هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد، كما قال تعالى (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس) فأضاف الاضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات. الثانى: قال صاحب الكشاف : الجبت الأصنام وكل ماعبد من دون الله، والطاغوت الشيطان. الثالث : الجبت الأصنام، والطاغوت تراجمة الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم بها، وهو منقول عن ابن عباس. الرابع: روى على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال: الجبت الكاهن، والطاغوت الساحر. الخامس : قال الكلبى : الجبت فى هذه الآية حيي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف، وكانت اليهود يرجعون اليهما، فسميا بهذين الاسمين لسعيهما فى إغواء

أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا «٥٣»

الناس وإضلالهم . السادس : الجبت والطاغوت صنمان لقريش، وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة قريش ، وبالجملة فالأقاويل كثيرة ، وهما كلمتان وضعتا علمين على من كان غاية فى الشر والفساد.

ثم قال تعالى ﴿أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا﴾ فبين أن عليهم اللعن من الله وهو الخذلان والابعاد ، وهو ضد ماللمؤمنين من القربة والزلفى ؛ وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له ، كما قال (ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذا اللعن حاضر ، ومافى الآخرة أعظم ، وهو يوم لاتملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله، وفيه وعد للرسول صلى الله عليه وسلم بالنصرة والمؤمنين بالتقوية ، بالضد على الضد ، كما قال فى الآيات المتقدمة (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا)

واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذى ذكروه من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجرى مجرى المكابرة ، فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لايرضى بمعبود غير الله ! ومن كان دينه الاقبال بالكلية على خدمة الخالق والاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة ، كيف يكون أقل حالا ممن كان بالضد فى كل هذه الأحوال والله أعلم .

قوله تعالى ﴿أم لهم نصيب من الملك فاذاً لا يؤتون الناس نقيرا﴾

اعلم أنه تعالى وصف اليهود فى الآية المتقدمة بالجهل الشديد ، وهو اعتقادهم أن عبادة الأوثان أفضل من عبادة الله تعالى ، ووصفهم فى هذه الآية بالبخل والحسد ، فالبخل هو أن لا يدفع لأحد شيئاً مما آتاه الله من النعمة ، والحسد هو أن يتمنى أن لايعطى الله غيره شيئاً من النعم ، فالبخل والحسد يشتركان فى أن صاحبه يريد منع النعمة من الغير . فأما البخيل فيمنع نعمة نفسه عن الغير، وأما الحاسد فيريد أن يمنع نعمة الله من عباده ، وإنما قدم تلك الآية على هذه الآية لأن النفس الانسانية لها قوتان : القوة العالمة والقوة العاملة . فكمال القوة العالمة العلم ، ونقصانها الجهل ، وكمال القوة العاملة : الأخلاق الحميدة ، ونقصانها الأخلاق الذميمة . وأشد الأخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد ، لأنهما منشآن لعود المضار إلى عباد الله .

إذا عرفت هذا فنقول :إنما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين :الأول: أن القوة النظرية مقدمة على القوة العملية فى الشرف والرتبة وأصل لها ، فكان شرح حالها يجب

أن يكون مقدما على شرح حال القوة العملية . الثانى: أن السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل، والسبب مقدم على المسبب، لا جرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد . وإنما قلنا: إن الجهل سبب البخل والحسد : أما البخل فلأن بذل المال سبب لطهارة النفس ولحصول السعادة فى الآخرة ، وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا فى يده ، فالبخل يدعوك إلى الدنيا ويمنعك عن الآخرة ، والجود يدعوك إلى الآخرة ويمنعك عن الدنيا ، ولا شك أن ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون إلا من محض الجهل . وأما الحسد فلأن الالهية عبارة عن إيصال النعم والاحسان إلى العبيد ، فمن كره ذلك فكأنه أراد عزل الاله عن الالهية ، وذلك محض الجهل . فثبت أن السبب الأصلى للبخل والحسد هو الجهل ، فلما ذكر تعالى الجهل أردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب السبب ، فهذا هو الاشارة إلى نظم هذه الآية ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «أم» ههنا فيه وجوه : الأول : قال بعضهم : الميم صلة ، وتقديره : ألهم لأن حرف «أم» إذا لم يسبقه استفهام كان الميم فيه صلة . الثانى : أن «أم» ههنا متصلة . وقد سبق ههنا استفهام على سبيل المعنى ، وذلك لأنه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين : انهم أهدى سبيلا من المؤمنين . عطف عليه بقوله (أم لهم نصيب) فكأنه تعالى قال : أمن ذلك يتعجب ، أم من قولهم لهم نصيب من الملك ، مع أنه لو كان لهم ملك لبخلوا بأقل القليل . الثالث : أن «أم» ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة، كأنه لما تم الكلام الأول قال : بل لهم نصيب من الملك، وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار ، يعنى ليس لهم شيء من الملك البتة ، وهذا الوجه أصح الوجوه .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى هذا الملك وجوها : الأول : اليهود كانوا يقولون نحن أولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب ؟ فأبطل الله عليهم قولهم فى هذه الآية . الثانى : أن اليهود كانوا يزعمون أن الملك يعود اليهم فى آخر الزمان ، وذلك أنه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو إلى دينهم ، فكذبهم الله فى هذه الآية . الثالث : المراد بالملك ههنا التمليك ، يعنى أنهم إنما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ، ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير ، فكيف يقدرون على النفى والاثبات . قال أبو بكر الأصم : كانوا أصحاب بساتين وأموال ، وكانوا فى عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء بأقل القليل ، فنزلت هذه الآية.

﴿المسألة الثالثة﴾ أنه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم ، وهذا يدل على أن الملك والبخل لا يجتمعان ، وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل أن الانقياد للغير أمر مكروه لذاته ، والانسان لا يتحمل المكروه إلا إذا وجد فى مقابلته أمرا مطلوبا مرغوبا فيه ، وجهات الحاجات

محيطة بالناس ، فاذا صدر من إنسان احسان إلى غيره صارت رغبة المحسن اليه فى ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعاله ، فلهذا قيل : بالبر يستعبد الحر ، فاذالم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصا عن المعارض ، فلا يحصل الانقياد البتة ، فثبت أن الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة أقسام: ملك على الظواهر فقط ، وهذا هو ملك الملوك . وملك على البواطن فقط ، وهذا هو ملك العلماء ، وملك على الظواهر والبواطن معاً، وهذا هو ملك الأنبياء صلوات الله عليهم . فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب فى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن يكونوا فى غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ، ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم ، وامتثالهم لأوامرهم . وكمال هذه الصفات حاصل لمحمد عليه الصلاة والسلام .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال سيبويه : «إذن» فى عوامل الأفعال بمنزلة أظن فى عوامل الأسماء ، وتقريره أن الظن إذا وقع فى أول الكلام نصب لاغير ، كقولك أظن زيدا قائما ، وإن وقع فى الوسط جاز إلغاؤه وإعماله ، كقوله زيد أظن قائم ، وإن شئت قلت زيدا أظن قائما ، وإن تأخر فالأحسن إلغاؤه ، تقول زيد منطلق ظننت ، والسبب فيما ذكرناه أن «ظن» وما أشبهه من الأفعال نحو علم وحسب ضعيفة فى العمل ، لأنها لا تؤثر فى معمولاتها ، فاذا تقدم دل التقديم فى الذكر على شدة العناية فقوى على التأثير ، وإذا تأخر دل على عدم العناية فلغا ، وإن توسط فحينئذ لا يكون فى محل العناية من كل الوجوه ، ولا فى محل الاهمال من كل الوجوه ، بل كانت كالمتوسطة فى هاتين الحالتين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزا .

واعلم أن الاعمال فى حال التوسط أحسن ، والالغاء حال التأخر أحسن .

إذا عرفت هذا فنقول : كلمة «إذن» على هذا الترتيب أيضاً ، فان تقدمت نصبت الفعل ، تقول إذن أكرمك ، وإن توسطت أو تأخرت جاز الالغاء ، تقول أنا إذن أكرمك ، وأنا أكرمك إذن فتلغيه فى هاتين الحالتين .

إذا عرفت هذه المقدمة فقوله تعالى (فاذا لا يؤتون الناس نقيرا) كلمة «إذن» فيها متقدمة وما عملت ، فذكروا فى العذر وجوها : الأول : أن فى الكلام تقديما وتأخيرا ، والتقدير : لا يؤتون الناس نقيرا إذن . الثانى : أنها لما وقعت بين الفاء والفعل جاز أن تقدر متوسطة فتلغى كما تلغى إذا توسطت أو تأخرت ، وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى (وإذا لا يلبثون خلفك) والثالث : قرأ ابن مسعود (فاذا لا يؤتوا) على إعمال «إذن» عملها الذى هو النصب .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أهل اللغة : النقير نقرة فى ظهر النواة ومنها تنبت النخلة . وأصله أنه

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا «٥٤» فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَكَفَى بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا «٥٥»

فعيل من النقر ، ويقال للخشب الذى ينقر فيه نقير لأنه ينقر ، والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ، ومنه منقار الطائر لأنه ينقر به .

واعلم أن ذكر النقير ههنا تمثيل ، والغرض انهم يبخلون بأقل القليل.

قوله تعالى ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا﴾ فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أم : منقطعة ، والتقدير بل يحسدون الناس .

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بلفظ «الناس» قولان : الأول : وهوقول ابن عباس والأكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد لأنه اجتمع عنده من خصال الخير مالا يحصل إلا متفرقا فى الجمع العظيم ، ومن هذا يقال : فلان أمة وحده ، أى يقوم مقام أمة . قال تعالى (ان ابراهيم كان أمة قانتا)

﴿والقول الثانى﴾ المراد ههنا هو الرسول ومن معه من المؤمنين ، وقال من ذهب إلى هذا القول : ان لفظ الناس جمع ، فحمله على الجمع أولى من حمله على المفرد .

واعلم أنه إنما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس ، لأن المقصود من الخلق إنما هو القيام بالعبودية ، كما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس إلا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان وهو وأصحابه كأنهم كل الناس ، فلهذا حسن إطلاق لفظ الناس وإرادتهم على التعيين :

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تفسير الفضل الذى لأجله صاروا محسودين على قولين

﴿فالقول الأول﴾ انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها فى الدين والدنيا .

﴿والقول الثانى﴾ انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع .

واعلم أن الحسد لايحصل إلا عند الفضيلة ، فكلما كانت فضيلة الانسان أتم وأكمل كان حسد الحاسدين عليه أعظم ، ومعلوم أن النبوة أعظم المناصب فى الدين ، ثم انه تعالى أعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وضم اليها انه جعله كل يوم أقوى دولة وأعظم شوكة وأكثر أنصاراً وأعواناً وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم . فاما كثرة النساء فهو كالأمر الحقير بالنسبة إلى ماذكرناه ، فلا يمكن تفسير هذا الفضل به ، بل ان جعل الفضل اسما لجميع ماأنعم الله تعالى به عليه دخل هذا أيضا تحته ، فأما على سبيل القصر عليه فبعيد .

واعلم أنه تعالى لما بين أن كثرة نعم الله عليه صارت سببا لحسد هؤلاء اليهود بين مايدفع ذلك فقال (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) والمعنى أنه حصل فى أولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك ، وأنتم لاتتعجبون من ذلك ولا تحسدونه ، فلم تتعجبون من حال محمد ولم تحسدونه ؟

واعلم أن (الكتاب) إشارة إلى ظواهر الشريعة (والحكمة) إشارة إلى أسرار الحقيقة ، وذلك هو كمال العلم . وأما الملك العظيم فهو كمال القدرة . وقد ثبت أن الكمالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة ، فهذا الكلام تنبيه على أنه سبحانه آتاهم أقصى مايليق بالانسان من الكمالات ، ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم لا يكون مستبعدا فى حق محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل : إنهم لما استكثروا نساءه قيل لهم : كيف استكثرتم له التسع ، وقدكان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية ؟

ثم قال تعالى ﴿فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه﴾ واختلفوا فى معنى «به» فقال بعضهم بمحمد عليه الصلاة والسلام ، والمراد أن هؤلاء القوم الذين أوتوا نصيبامن الكتاب آمن بعضهم وبقى بعضهم على الكفر والانكار . وقال آخرون : المراد من تقدم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . والمعنى أنأولئك الأنبياء مع ماخصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة أممهم فيهم أن بعضهم آمن به وبعضهم بقوا على الكفر ، فأنت يامحمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم ، فان أحوال جميع الأمم معجميع الأنبياءهكذا كانت، وذلك تسلية من الله ليكون أشد صبرا علىماينال من قبلهم .

ثم قال ﴿وكفى بجهنم سعيرا﴾ أى كفى بجهنم فى عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين . سعيرا ، والسعيرالوقود ، يقال أوقدت النار وأسعرتها بمعنى واحد .

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا «٥٦»

قوله تعالى ﴿إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما﴾

اعلم أنه تعالى بعد ماذكر الوعيد بالطائفة الخاصة من أهل الكتاب بين مايعم الكافرين من الوعيد فقال (إن الذين كفروا بآياتنا) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ يدخل فى الآيات كل ما يدل على ذات الله وأفعاله وصفاته وأسمائه والملائكة والكتب والرسل، وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد، لكن بوجوه ، منها أن ينكروا كونها آيات ، ومنها أن يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها . ومنها أن يلقوا الشكوك والشبهات فيها . ومنها : أن ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد ، وأما حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال سيبويه «سوف» كلمة تذكر للتهديد والوعيد ، يقال سوف أفعل ، وينوب عنها حرف السين كقوله (سأصليه سقر) وقد ترد كلمة «سوف» فى الوعد أيضا قال تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) وقال (سوف أستغفر لكم ربى) قيل أخره إلى وقت السحر تحقيقا للدعاء ، وبالجلة فكلمة «السين» و«سوف» مخصوصتان بالاستقبال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (نصليهم) أى ندخلهم النار ، لكن قوله(نصليهم)فيهزيادة على ذلك فانه بمنزلة شويته بالنار ، يقال شاة مصلية أى مشوية .

ثم قال تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لما كان تعالى قادرا على ابقائهم أحياء فى النار أبد الآباد فلم لم يبق أبدانهم فى النار مصونة عن النضج والاحتراق مع أنه يوصل اليها الآلام الشديدة ، حتى لايحتاج إلى تبديل جلودهم بجلود أخرى ؟

والجواب : أنه تعالى لايسأل عما يفعل ، بل نقول : انه تعالى قادر على أن يوصل إلى أبدانهم آلاما عظيمة من غير إدخال النار مع انه تعالى أدخلهم النار .

﴿السؤال الثانى﴾ الجلود العاصية إذا احترقت فلو خلق الله مكانها جلوداً أخرى وعذبها كان

هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز .

والجواب عنه من وجوه : الأول : أن يجعل النضج غير التضيج ، فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة، فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل إلا إلى العاصى ، وعلى هذا التقدير المراد بالغيرية التغاير فى الصفة . الثانى : المعذب هو الانسان ، وذلك الجلد ما كان جزأ من ماهية الانسان . بل كان كالشىء الملتصق به الزائد على ذاته ، فاذا جدد الله الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصى . الثالث : أن المراد بالجلود السرابيل ، قال تعالى (سرابيلهم من قطران) فتجديد الجلود إنما هو تجديد السرابيلات . طعن القاضى فيه ، فقال: انه ترك للظاهر ، وأيضا السرابيل من القطران لا توصف بالنضج ، وإنما توصف بالاحتراق . الرابع : يمكن أن يقال : هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع ، كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام : كلما انتهى فقد ابتدأ ، وكلما وصل الى آخره فقد ابتدأ من أوله ، فكذا قوله (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يعنى كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهوا إلى الهلاك أعطيناهم قوة جديدة من الحياة بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا ، فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه . الخامس : قال السدى : إنه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد ، لأن لحمه متناه، فلا بد وأن ينفد ، وعند نفاد لحمه لابد من طريق آخر فى تبديل الجلد ، ولم يكن ذلك الطريق مذكورا أولا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ليذوقوا العذاب﴾ وفيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ قوله (ليذوقوا العذاب) أى ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع ، كقولك للعزوز: أعزك الله، أى أدامك على العز وزادك فيه . وأيضا المراد ليذوقوا بهذه الحالة الجديدة العذاب ، وإلا فهم ذائقون مستمرون عليه .

﴿السؤال الثانى﴾ أنه إنما يقال : فلان ذاق العذاب إذا أدرك شيئا قليلا منه ، والله تعالى قد وصف أنهم كانوا فى أشد العذاب . فكيف يحسن أن يذكر بعد ذلك أنهم ذاقوا العذاب ؟

والجواب : المقصود من ذكر الذوق الاخبار بأن إحساسهم بذلك العذاب فى كل حال يكون كاحساس الذائق المذوق ، من حيث أنه لايدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان عزيزا حكيما﴾ والمراد من العزيز : القادر الغالب ، ومن الحكيم : الذى لايفعل إلا الصواب ، وذكرهما فى هذا الموضع فى غاية الحسن، لأنه يقع فى القلب تعجب من أنه كيف يمكن بقاء الانسان فى النار الشديدة أبد الآباد ! فقيل : هذا ليس بعجيب من الله ،

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا «٥٧»

لأنه القادر الغالب على جميع الممكنات ، يقدر على إزالة طبيعة النار ، ويقع فى القلب أنه كريم رحيم . فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف إلى هذا الحد العظيم ؟ فقيل : كما أنه رحيم فهو أيضا حكيم ، والحكمة تقتضى ذلك . فان نظام العالم لا يبقى إلا بتهديد العصاة . والتهديد الصادر منه لابد وأن يكون مقرونا بالتحقيق صونا لكلامه عن الكذب ، فثبت أن ذكر هاتين الكلمتين ههنا فى غاية الحسن .

قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلا ظليلا﴾

اعلم أنه قد جرت عادة الله تعالى فى هذا الكتاب الكريم بأن الوعد والوعيد يتلازمان فى الذكر على سبيل الأغلب ، وفى الآية مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية دالة على أن الايمان غير العمل، لأنه تعالى عطف العمل على الايمان ، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه . قال القاضى : متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ، ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق ، وهذا بعيد لأن الأصل عدم الاشتراك وعدم التغير ، ولولا أن الأمر كذلك لخرج القرآن عن كونه مفيدا . فلعل هذه الألفاظ التى نسمعها فى القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ، ويكون مراد الله تعالى منه ذلك المعنى لا هذا الذى تبادرت أفهامنا اليه . هذا على القول بأن احتمال الاشتراك والافراد على السوية ، وأما على القول بأن احتمال البقاء على الأصل واحتمال التغيير متساويان فلا، لأن على هذا التقدير يحتمل أن يقال : هذه الألفاظ كانت فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعنى آخر غير ما نفهمه الآن ، ثم تغيرت إلى هذا الذى نفهمه الآن . فثبت أن على هذين التقديرين يخرج القرآن عن كونه حجة ، وإذا ثبت أن الاشتراك والتغيير خلاف الأصل اندفع كلام القاضى.

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر فى شرح ثواب المطيعين أمورا : أحدها : أنه تعالى يدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وقال الزجاج: المراد تجرى من تحتها مياه الأنهار ، واعلم أنه إن جعل النهر اسما لمكان الماء كان الأمر مثل ما قاله الزجاج ، أما إن جعلناه فى المتعارف اسما لذلك

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا

الماء فلا حاجة إلى هذا الاضمار ، وثانيها : أنه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد ، وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول : إن نعيم الجنة وعذاب النار ينقطعان ، وأيضا أنه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ، ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز ، فدل هذا أن الخلود ليس عبارة عن التأبيد ، بل هو عبارة عن طول المكث من غير بيان أنه منقطع أو غير منقطع ، وإذا ثبت هذا الأصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) على أن صاحب الكبيرة يبقى فى النار على سبيل التأبيد ، لأنا بينا بدلالة هذه الآية أن الخلود لطول المكث لا للتأبيد ، وثالثها : قوله تعالى (لهم فيها أزواج مطهرة) والمراد طهارتهن من الحيض والنفاس وجميع أقذار الدنيا ، ونظيره قوله تعالى فى سورة البقرة (لهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون) واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها فى تلك الآية . ورابعها : قوله (وندخلهم ظلا ظليلا) قال الواحدى : الظليل ليس ينبيء عن الفعل حتى يقال إنه بمعنى فاعل أو مفعول ، بل هو مبالغة فى نعت الظل ، مثل قولهم : ليل أليل .

واعلم أن بلاد العرب كانت فى غاية الحرارة ، فكان الظل عندهم أعظم أسباب الراحة ، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة . قال عليه الصلاة والسلام «السلطان ظل الله فى الأرض» فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة فى الراحة ، هذا مايميل اليه خاطرى ، وبهذا الطريق يندفع سؤال من يقول : إذا لم يكن فى الجنة شمس تؤذى بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل . وأيضاً نرى فى الدنيا أن المواضع التى يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا فاسدا مؤذيا فما معنى وصف هواء الجنة بذلك لأن على هذا الوجه الذى لخصناه تندفع هذه الشبهات .

قوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾

اعلم أنه سبحانه لما شرح بعض أحوال الكفار وشرح وعيده عاد إلى ذكر التكاليف مرة أخرى ، وأيضا لما حكى عن أهل الكتاب أنهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا ، أمر المؤمنين فى هذه الآية بأداء الأمانات فى جميع الأمور ، سواء كانت تلك الأمور من باب المذاهب والديانات ، أو من باب الدنيا والمعاملات ، وأيضا لما ذكر فى الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وكان من أجل الأعمال الصالحة الأمانة

لاجرم أمر بها فى هذه الآية . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة بن عبدالدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة ، وصعد السطح وأبى أن يدفع المفتاح اليه ، وقال لو علمت أنه رسول الله لم أمنعه ، فلوى على بن أبى طالب رضى الله عنه يده وأخذه منه وفتح ، ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين ، فلما خرج سأله العباس أن يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية ، فأمر علياً أن يرده إلى عثمان ويعتذر اليه ، فقال عثمان لعلى : أكرهت وآذيت ثم جئت ترفق ، فقال : لقد أنزل الله فى شأنك قرآناً وقرأ عليه الآية فقال عثمان : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فهبط جبريل عليه السلام وأخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن السدانة فى أولاد عثمان أبدا . فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق . وقال أبو روق : قال النبى صلى الله عليه وسلم لعثمان : أعطنى المفتاح فقال هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثانية : ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فأعطنى المفتاح ، فقال : هاك بامانة الله ، فلما أراد أن يتناوله ضم يده ، فقال الرسول عليه الصلاة والسلام ذلك مرة ثالثة ، فقال عثمان فى الثالثة : هاك بامانة الله ودفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقام النبى صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه المفتاح وأراد أن يدفعه إلى العباس ، ثم قال : ياعثمان خذ المفتاح على أن للعباس نصيبا معك ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعثمان «هاك خالدة تالدة لا ينزعها منك إلا ظالم» ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح إلى أخيه شيبة فهو فى ولده اليوم .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن نزول هذه الآية عند هذه القصة لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القضية ، بل يدخل فيه جميع أنواع الأمانات ، واعلم أن معاملة الانسان اما أن تكون مع ربه أو مع سائر العباد ، أو مع نفسه ، ولا بد من رعاية الامانة فى جميع هذه الأقسام الثلاثة .

﴿أما رعاية الامانة مع الرب﴾ فهى فى فعل المأمورات وترك المنهيات ، وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود : الامانة فى كل شىء لازمة ، فى الوضوء والجنابة والصلاة والزكاة والصوم . وقال ابن عمر رضى الله عنهما : إنه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا أمانة خبأتها عندك فاحفظها إلا بحقها ، واعلم أن هذا باب واسع . فأمانة اللسان أن لا يستعمله فى الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها ، وأمانة العين أن لا يستعملها فى النظر إلى الحرام ، وأمانة السمع أن لا يستعمله فى سماع الملاهى والمناهى ، وسماع الفحش والأكاذيب وغيرها ، وكذا القول

فى جميع الأعضاء .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو رعاية الأمانة مع سائر الخلق فيدخل فيها رد الودائع ، ويدخل فيه ترك التطفيف فى الكيل والوزن ، ويدخل فيه أن لايفشى على الناس عيوبهم ، ويدخل فيه عدل الأمراء مع رعيتهم وعدل العلماء مع العوام بأن لايحملوهم على التعصبات الباطلة ، بل يرشدونهم إلى اعتقادات وأعمال تنفعهم فى دنياهم وأخراهم ، ويدخل فيه نهى اليهود عن كتمان أمر محمد صلى الله عليه وسلم ، ونهيهم عن قولهم للكفار : ان ماأنتم عليه أفضل من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدخل فيه أمر الرسول عليه الصلاة والسلام برد المفتاح إلى عثمان بن طلحة ، ويدخل فيه أمانة الزوجة للزوج فى حفظ فرجها ، وفى أن لاتلحق بالزوج ولدا يولد من غيره ، وفى اخبارها عن انقضاء عدتها .

﴿وأما القسم الثالث﴾ وهو أمانة الانسان مع نفسه فهو أن لايختار لنفسه إلا ماهو الأنفع والاصلح له فى الدين والدنيا ، وأن لايقدم بسبب الشهوة والغضب على مايضره فى الآخرة ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» فقوله (يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) يدخل فيه الكل ، وقد عظم الله أمر الامانة فى مواضع كثيرة من كتابه فقال (انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) وقال (والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون) وقال (ولا تخونوا أماناتكم) وقال عليه الصلاة والسلام «لاإيمان لمن لاأمانة له) وقال ميمون بن مهران : ثلاثة يؤدين إلى البر والفاجر : الامانة والعهد وصلة الرحم . وقال القاضى : لفظ الامانة وان كان متناولا للكل إلا أنه تعالى قال فى هذه الآية (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها) فوجب أن يكون المراد بهذه الامانة مايجرى مجرى المال ؛ لأنها هى التى يمكن أداؤها إلى الغير .

﴿المسألة الثالثة﴾ الامانة مصدر سمى به المفعول ، ولذلك جمع فانه جعل اسما خالصا . قال صاحب الكشاف: قرىء (الامانة) على التوحيد .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو بكر الرازى : من الامانات الودائع ، ويجب ردها عند الطلب والأكثرون على أنها غير مضمونة . وعن بعض السلف أنها مضمونة ، روى الشعبى عن أنس قال : استحملنى رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابى ، فضمننى عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وعن أنس قال: كان لانسان عندى وديعة ستة آلاف درهم فذهبت ، فقال عمر : ذهب لك معها شىء؟ قلت لا ، فألزمني الضمان ، وحجة القول المشهور ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه قال: قال رسول

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً «٥٨»

الله صلى الله عليه وسلم «لاضمان على راع ولا على مؤتمن» وأما فعل عمر فهو محمول على أن المودع اعترف بفعل يوجب الضمان.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رضى الله تعالى عنه: العارية مضمونة بعد الهلاك، وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه: غير مضمونة. حجة الشافعى قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وظاهر الأمر للوجوب، وبعد هلا كها تعذر ردها بصورتها، ورد ضمانها ردها بمعناها، فكانت الآية دالة على وجوب التضمين. ونظير هذه الآية قوله عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» أقصى مافى الباب أن الآية مخصوصة فى الوديعة، لكن العام بعد التخصيص حجة، وأيضاً فلأنا أجمعنا على أن المستام مضمون، وأن المودع غير مضمون، والعارية وقعت فى البين، فنقول: المشابهة بين العارية وبين المستام أكثر، لأن كل واحد منهما أخذه الأجنبى لغرض نفسه، بخلاف المودع. فانه أخذ الوديعة لغرض المالك، فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام أتم. فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع. حجة أبى حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام «لاضمان على مؤتمن».

قلنا: إنه مخصوص فى المستام، فكذا فى العارية، ولأن دليلنا ظاهر القرآن وهو أقوى.

قوله تعالى ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الامانة عبارة عما إذا وجب لغيرك عليك حق فأديت ذلك الحق اليه فهذا هو الأمانة، والحكم بالحق عبارة عما إذا وجب لانسان على غيره حق فأمرت من وجب عليه ذلك الحق بأن يدفعه إلى من له ذلك الحق، ولما كان الترتيب الصحيح أن يبدأ الانسان بنفسه فى جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بغيره، لاجرم أنه تعالى ذكر الأمر بالامانة أولا، ثم بعده ذكر الأمر بالحكم بالحق، فما أحسن هذا الترتيب، لأن أكثر لطائف القرآن مودعة فى الترتيبات والروابط.

﴿المسألة الثانية﴾ أجمعوا على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل قال تعالى (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) والتقدير : إن الله يأمركم إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل . وقال (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) وقال (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) وقال (ياداود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) وعن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لاتزال هذه الأمة بخير ماإذا قالت صدقت وإذا حكمت عدلت وإذا استرحمت رحمت» وعن الحسن قال : ان الله أخذ على الحكام ثلاثا : أن لا يتبعوا الهوى ، وأن يخشوه ولا يخشوا الناس ، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا . ثم قرأ (ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض) إلى قوله (ولا تتبع الهوى) وقرأ (انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون) إلى قوله (ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا) ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة فى مذمة الظلم قال تعالى (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقال عليه الصلاة والسلام «ينادى مناد يوم القيامة أين الظلمة وأين أعوان الظلمة، فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما أولاق لهم دواة فيجمعون ويلقون فى النار» وقال أيضا (ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون) وقال (فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا)

فان قيل : الغرض من الظلم منفعة الدنيا .

فأجاب الله عن السؤال بقوله (لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين)

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : ينبغى للقاضى أن يسوى بين الخصمين فى خمسة أشياء : فى الدخول عليه ، والجلوس بين يديه ، والاقبال عليهما ، والاستماع منهما ، والحكم عليهما قال : والمأخوذ عليه التسوية بينهما فى الأفعال دون القلب ، فان كان يميل قلبه إلى أحدهما ويحب أن يغلب بحجته على الآخر فلا شىء عليه لأنه لايمكنه التحرز عنه . قال : ولا ينبغى أن يلقن واحدا منهما حجته ، ولا شاهدا شهادته لأن ذلك يضر بأحد الخصمين ، ولا يلقن المدعى الدعوى والاستحلاف ، ولا يلقن المدعى عليه الانكار والاقرار ، ولا يلقن الشهود أن يشهدوا أو لايشهدوا ، ولا ينبغى أن يضيف أحد الخصمين دون الآخر لأن ذلك يكسر قلب الآخر ، ولا يجيب هو إلى ضيافة أحدهما ، ولا إلى ضيافتهما مادام متخاصمين . وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان لايضيف الخصم الاوخصمه معه . وتمام الكلام فيه مذكور فى كتب الفقه ، وحاصل الأمر فيه أن يكون مقصود الحاكم بحكمه إيصال الحق إلى مستحقه ، وأن لايمتزج ذلك بغرض آخر ، وذلك هو المراد بقوله تعالى (وإذا حكمتم بين الناسي أن تحكموا بالعدل)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا «٥٩»

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) كالتصريح بأنه ليس لجميع الناس أن يشرعوا فى الحكم، بل ذلك لبعضهم، ثم بقيت الآية مجملة فى أنه بأى طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على أنه لابد للامة من الامام الأعظم، وأنه هو الذى ينصب القضاة والولاة فى البلاد، صارت تلك الدلائل كالبيان لما فى هذه الآية من الاجمال.

ثم قال تعالى ﴿إن الله نعما يعظكم به﴾ أى نعم شىء يعظكم به: أو نعم الذى يعظكم به، والمخصوص بالمدح محذوف، أى نعم شىء يعظكم به ذاك، وهو المأمور به من أداء الأمانات والحكم بالعدل.

ثم قال ﴿إن الله كان سميعاً بصيراً﴾ أى اعملوا بأمر الله ووعظه فانه أعلم بالمسموعات والمبصرات يجازيكم على مايصدر منكم، وفيه دقيقة أخرى، وهى أنه تعالى لما أمر فى هذه الآيات بالحكم على سبيل العدل وبأداء الأمانة قال (إن الله كان سميعا بصيرا) أى إذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك الحكم، وإن أديت الأمانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك، ولا شك أن هذا أعظم أسباب الوعد للمطيع، وأعظم أسباب الوعيد للعاصى، وإليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وفيه دقيقة أخرى، وهى أن كلما كان احتياج العبد أشد كانت عناية الله أكمل، والقضاة والولاة قد فوض الله إلى أحكامهم مصالح العباد، فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم أشد، فهو سبحانه منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت فى ابصار المبصرات وسماع المسموعات، ولكن لو فرضنا أن هذا التفاوت كان ممكنا لكان أولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة. فلما كان هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية لاجرم قال فى خاتمة هذه الآية (إن الله كان سميعا بصيرا) فما أحسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع.

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل فى الرعية أمر الرعية بطاعة الولاة فقال (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله) ولهذا قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : حق على الامام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدى الأمانة ، فاذا فعل ذلك حق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا . وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قالت المعتزلة : الطاعة موافقة الارادة ، وقال أصحابنا : الطاعة موافقة الأمر لاموافقة الارادة . لنا أنه لانزاع فى أن موافقة الأمر طاعة ، إنما النزاع أن المأمور به هل يجب أن يكون مراداً أم لا؟ فاذا دللنا على أن المأمور به قد لايكون مراداً ثبت حينئذ أن الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة . وإنما قلنا إن الله قد يأمر بما لايريد لأن علم الله وخبره قد تعلقا بأن الايمان لايوجد من أبى لهب البتة ، وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ، ووجود الايمان مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر ، والجمع بين الضدين محال ، فكان صدور الايمان من أبى لهب محالا . والله تعالى عالم بكل هذه الأحوال فيكون عالما بكونه محالا ، والعالم بكون الشىء محالا لايكون مريداً له ، فثبت أنه تعالى غير مريد للايمان من أبى لهب وقد أمره بالايمان فثبت أن الأمر قد يوجد بدون الارادة ، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأن طاعة الله عبارة عن موافقة أمره لاعن موافقة إرادته ، وأما المعتزلة فقد احتجوا على أن الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر :

رب من أنضجت غيظا صدره قد تمنى لى موتاً لم يطع

رتب الطاعة على التمنى وهو من جنس الارادة .

والجواب : أن العاقل عالم بأن الدليل القاطع الذى ذكرناه لايليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه ، وذلك لأن الفقهاء زعموا أن أصول الشريعة أربع : الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب . أما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة إليهما بقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)

فان قيل : أليس أن طاعة الرسول هى طاعة الله ، فما معنى هذا العطف ؟

قلنا : قال القاضى : الفائدة فى ذلك بيان الدلالتين ، فالكتاب يدل على أمر الله ، ثم نعلم منه أمر الرسول لامحالة ، والسنة تدل على أمر الرسول . ثم نعلم منه أمر الله لامحالة ، فثبت بما ذكرنا أن قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآية ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوما عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوما عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته، فيكون ذلك أمرا بفعل ذلك الخطأ والخطأ لكونه خطأ منهى عنه ، فهذا يفضى إلى اجتماع الأمر والنهى فى الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وانه محال . فثبت أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، وثبت أن كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب أن يكون معصوما عن الخطأ ، فثبت قطعاً أن أولى الأمر المذكور فى هذه الآية لابد وأن يكون معصوما ، ثم نقول : ذلك المعصوم إما مجموع الأمة أو بعض الأمة، لاجائز أن يكون بعض الأمة ؛ لأنا بينا أن الله تعالى أوجب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية قطعاً ، وإيجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعلم بالضرورة أنا فى زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، واذا كان الأمر كذلك علمنا أن المعصوم الذى أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضا من أبعاض الأمة ، ولا طائفة من طوائفهم . ولما بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم الذى هو المراد بقوله (وأولى الأمر) أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة .

فان قيل : المفسرون ذكروا فى (أولى الأمر) وجوها أخرى سوى ماذكرتم : أحدها : أن المراد من أولى الأمر الخلفاء الراشدون ، والثانى : المراد أمراء السرايا ، قال سعيد بن جبير : نزلت هذه الآية فى عبدالله بن حذافة السهمى إذ بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميراً على سرية . وعن ابن عباس أنها نزلت فى خالد بن الوليد بعثه النبى صلى الله عليه وسلم أميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر ، فجرى بينهما اختلاف فى شىء ، فنزلت هذه الآية وأمر بطاعة أولى الأمر . وثالثها : المراد العلماء الذين يفتون فى الأحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم ، وهذا رواية الثعلبى عن ابن عباس . وقول الحسن ومجاهد والضحاك . ورابعها : نقل عن الروافض أن المراد به الأئمة المعصومون ، ولما كانت أقوال الأمة فى تفسير هذه الآية محصورة فى هذه الوجوه ، وكان القول الذى نصرتموه خارجا عنها كان ذلك باجماع الأمة باطلا .

﴿السؤال الثانى﴾ أن نقول : حمل أولى الأمر على الأمراء والسلاطين أولى مما ذكرتم . ويدل عليه وجوه : الأول : أن الأمراء والسلاطين أوامرهم نافذة على الخلق ، فهم فى الحقيقة أولو الأمر

أما أهل الاجماع فليس لهم أمر نافذ على الخلق ، فكان حمل اللفظ على الأمراء والسلاطين أولى . والثانى : أن أول الآية وآخرها يناسب ماذكرناه ، أما أول الآية فهو أنه تعالى أمر الحكام بأداء الأمانات وبرعاية العدل ، وأما آخر الآية فهو أنه تعالى أمر بالرد إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وهذا إنما يليق بالأمراء لا بأهل الاجماع . الثالث : أن النبى صلى الله عليه وسلم بالغ فى الترغيب فى طاعة الأمراء ، فقال «من أطاعنى فقد أطاع الله ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ومن عصانى فقد عصى الله ومن عصى أميرى فقد عصانى » فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذى ذكرناه .

والجواب : أنه لانزاع أن جماعة من الصحابة والتابعين حملوا قوله (وأولى الأمر منكم) على العلماء ، فاذا قلنا : المراد منه جميع العلماء من أهل العقد والحل لم يكن هذا قولا خارجا عن أقوال الأمة ، بل كان هذا اختياراً لأحد أقوالهم وتصحيحا له بالحجة القاطعة ، فاندفع السؤال الأول : وأما سؤالهم الثانى فهو مدفوع ، لأن الوجوه التى ذكروها وجوه ضعيفة ، والذى ذكرناه برهان قاطع، فكان قولنا أولى، على أنا نعارض تلك الوجوه بوجوه أخرى أقوى منها : فأحدها : أن الأمة مجمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب ، وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة ، فحينئذ لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة ، وعن طاعة الله وطاعة رسوله ، بل يكون داخلا فيه ، كما أن وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين، والتلميذ للأستاذ داخل فى طاعة الله وطاعة الرسول ، أما إذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها ، لأنه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون فى الكتاب والسنة دلالة عليه ، فحينئذ أمكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الأولين ، فهذا أولى . وثانيها : أن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية ، لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق ، فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط فى الآية ، فكان هذا أولى . وثالثها : أن قوله من بعد (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله) مشعر باجماع مقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع . ورابعها : أن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا ، وعندنا أن طاعة أهل الاجماع واجبة قطعا ، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعا ، بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم ، وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف ، فكان حمل الآية على الاجماع أولى ، لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد وهو قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر) فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على

الفاجر الفاسق . وخامسها : أن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء ، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء ، فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى ، وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ماتقوله الروافض ففى غاية البعد لوجوه : أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول إليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم إذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا ، وظاهر قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى الاطلاق ، وأيضا ففى الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الرسول وطاعة أولى الأمر فى لفظة واحدة ، وهو قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) واللفظة الواحدة لا يجوز أن تكون مطلقة ومشروطة معا ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة فى حق الرسول وجب أن تكون مطلقة فى حق أولى الأمر . الثانى : أنه تعالى أمر بطاعة أولى الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لا يكون فى الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر . وثالثها : أنه قال (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) ولو كان المراد بأولى الأمر الامام المعصوم لوجب أن يقال : فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الامام ، فثبت أن الحق تفسير الآية بما ذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) يدل عندنا على أن القياس حجة ، والذى يدل على ذلك أن قوله (فان تنازعتم فى شىء) إما أن يكون المراد فان اختلفتم فى شىء حكمه منصوص عليه فى الكتاب أو السنة أو الاجماع ، أو المراد فان اختلفتم فى شىء حكمه غير منصوص عليه فى شىء من هذه الثلاثة ، والأول باطل لأن على ذلك التقدير وجب عليه طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وحينئذ يصير قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) إعادة لعين ما مضى ، وإنه غير جائز . وإذا بطل هذا القسم تعين الثانى وهو أن المراد : فان تنازعتم فى شىء حكمه غير مذكور فى الكتاب والسنة والاجماع ، واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله (فردوه إلى الله والرسول) طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة . فوجب أن يكون المراد رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة فى الوقائع المشابهة له ، وذلك هو القياس ، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله (فردوه إلى الله والرسول) أى فوضوا علمه إلى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له ؟ وأيضاً فلم لا يجوز أن يكون المراد فردوا غير المنصوص إلى المنصوص فى أنه لا يحكم فيه إلا بالنص؟ وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد فردوا هذه الأحكام

إلى البراءة الأصلية ؟

قلنا : أما الأول فمدفوع ، وذلك لأن هـذه الآية دلت على أنه تعـالى جعل الوقائع قسمين ، منها ما يكون حكمها منصوصا عليه ، ومنها مالا يكون كذلك ، ثم أمر فى القسم الأول بالطاعة والانقياد ، وأمر فى القسم الثانى بالرد إلى الله وإلى الرسول ، ولا يجوز أن يكون المراد بهذا الرد السكوت. لأن الواقعة ربما كانت لاتحتمل ذلك ، بل لابد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفى أو إثبات ، واذا كان كذلك امتنع حمل الرد إلى الله على السكوت عن تلك الواقعة ، وبهذا الجواب يظهر فساد السؤال الثالث .

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فجوابه أن البراءة الأصلية معلومة بحكم العقل ، فلا يكون رد الواقعة اليها ردا إلى الله بوجه من الوجوه . أما إذا رددنا حكم الواقعة إلى الأحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة على أحكام الله تعـالى ، فكان حمل اللفظ على هذا الوجه أولى .

﴿المسألة الخامسة﴾ هذه الآية دالة على أن الكتاب والسنة مقدمان على القياس مطلقا ، فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ، ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة ، سواء كان القياس جليا أو خفيا ، سواء كان ذلك النص مخصوصا قبل ذلك أم لا ، ويدل عليه أنا بينا أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) أمر بطاعة الكتاب والسنة ، وهذا الأمر مطلق ،فثبت أن متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما أو يخصصهما أو لم يوجد واجبة ، ومما يؤكد ذلك وجوه أخرى : أحدها : أن كلمة «ان» على قول كثير من الناس للاشتراط ، وعلى هذا المذهب كان قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) صريح فى أنه لايجوز العدول إلى القياس إلا عند فقدان الأصول . الثانى : انه تعـالى أخر ذكر القياس عن ذكر الأصول الثلاثة ، وهذا مشعر بأن العمل به مؤخر عن الأصول الثلاثة . الثالث : أنه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب فى قصة معاذ حيث أخر الاجتهاد عن الكتاب ، وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب والسنة بقوله «فان لم تجد» الرابع : انه تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم حيث قال (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاابليس) ثم إن إبليس لم يدفع هذا النص بالكلية ، بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس هو قوله (خلقتنى من نار وخلقته من طين) ثم أجمع العقلاء على أنه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك السبب معلونا ، وهذا يدل على أن تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز . الخامس : أن القرآن مقطوع فى متنه لأنه ثبت بالتواتر ، والقياس ليس كذلك ، بل هو مظنون من جميع الجهات ، والمقطوع راجح على المظنون . السادس : قوله تعالى

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) وإذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا فى الواقعة ثم انا لانحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم . السابع : قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتقدموا بين يدى الله ورسوله) فاذا كان عموم القرآن حاضرا ، ثم قدمنا القياس المخصص عليه لزم التقديم بين يدى الله ورسوله . الثامن : قوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله) إلى قوله (ان يتبعون إلى الظن) جعل اتباع الظن من صفات الكفار ، ومن الموجبات القوية فى مذمتهم ، فهذا يقتضى أن لايجوز العمل بالقياس البتة ترك هذا النص لما بينا أنه يدل على جواز العمل بالقياس ، لكنه إنما دل على ذلك عند فقدان النصوص ، فوجب عند وجدانها أن يبقى على الأصل . التاسع : انه روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإلا فذروه» ولا شك ان الحديث أقوى من القياس ، فاذا كان الحديث الذى لايوافقه الكتاب مردوداً فالقياس أولى به . العاشر : ان القرآن كلام الله الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، والقياس يفرق عقل الانسان الضعيف ، وكل من له عقل سليم علم أن الأول أقوى بالمتابعة وأحرى

﴿المسألة السادسة﴾ هذه الآية دالة على أن ماسوى هذه الأصول الأربعة : أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل ، وذلك لأنه تعالى جعل الوقائع قسمين : أحدهما : ماتكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالطاعة وهو قوله (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والثانى : مالا تكون أحكامها منصوصة عليها وأمر فيها بالاجتهاد وهو قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) فاذا كان لامزيد على هذين القسمين وقد أمر الله تعالى فى كل واحد منهما بتكليف خاص معين دل ذلك على أنه ليس للمكلف أن يتمسك بشىء سوى هذه الأصول الأربعة ، و إذا ثبت هذا فنقول : القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رضى الله عنه، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله إن كان المراد به أحد هذه الأمور الأربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه ، وإن كان مغايراً لهذه الأربعة كان القول به باطلا قطعاً لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرنا

﴿المسألة السابعة﴾ زعم كثير من الفقهاء أن قوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) يدل على أن ظاهر الأمر للوجوب ، واعترض المتكلمون عليه فقالوا: قوله (أطيعوا الله) فهذا لايدل على الايجاب إلا إذا ثبت أن الأمر للوجوب . وهذا يقتضى افتقار الدليل إلى المدلول وهو باطل ، وللفقهاء أن يجيبوا عنه من وجهين : الأول : أن الأوامر الواردة فى الوقائع المخصوصة دالة على

الندبية فقوله (أطيعوا) لو كان معناه أن الاتيان بالمأمورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه الآية فائدة . لأن مجرد الندبية كان معلوما من تلك الأوامر ، فوجب حملها على إفادة الوجوب حتى يقال : ان الأوامر دلت على أن فعل تلك المأمورات أولى من تركها ، وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة . والثانى : أنه تعالى ختم الآية بقوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) وهو وعيد ، فكما أن احتمال اختصاصه بقوله (فردوه إلى الله) قائم ، فكذلك احتمال عوده إلى الجملتين أعنى قوله (أطيعوا الله) وقوله (فردوه إلى الله) قائم ، ولا شك أن الاحتياط فيه ، وإذا حكمنا بعود ذلك الوعيد إلى الكل صار قوله (أطيعوا الله) موجبا للوجوب ، فثبت أن هذه الآية دالة على أن ظاهر الامر للوجوب ، ولا شك أنه أصل معتبر فى الشرع

﴿المسألة الثامنة﴾ اعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل ، أما القول فيجب إطاعته لقوله تعالى (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وأما الفعل فيجب على الأمة الاقتداء به إلا ما خصه الدليل . وذلك لأنا بينا ان قوله (أطيعوا) يدل على أن أوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال فى آية أخرى فى صفة محمد عليه الصلاة والسلام (فاتبعوه) وهذا أمر ، فوجب أن يكون للوجوب ، فثبت أن متابعته واجبة ، والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أن ذلك الغير فعله ، فثبت ان قوله (أطيعوا الله) يوجب الاقتداء بالرسول فى كل أفعاله ، وقوله (وأطيعوا الرسول) يوجب الاقتداء به فى جميع أقواله ، ولا شك أنهما أصلان معتبران فى الشريعة .

﴿المسألة التاسعة﴾ اعلم أن ظاهر الأمر وان كان فى أصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور إلا أنه فى عرف الشرع يدل عليه ، ويدل عليه وجوه : الأول : ان قوله (أطيعوا الله) يصح منه استثناء أى وقت كان ، وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ، فوجب أن يكون قوله (أطيعوا الله) متناولا لكل الأوقات ، وذلك يقتضى التكرار ، والتكرار يقتضى الفور . الثانى : انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية مجملة ، لأن الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة ، أما لو حملناه على العموم كانت الآية مبينة ، وحمل كلام الله على الوجه الذى يكون مبينا أولى من حمله على الوجه الذى به يصير مجملا مجهولا ، أقصى ما فى الباب أنه يدخله التخصيص ، والتخصيص خير من الاجمال الثالث : ان قوله (أطيعوا الله) أضاف لفظ الطاعة إلى لفظ الله ، فهذا يقتضى أن وجوب الطاعة علينا له إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها ، فثبت من هذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية ، وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة

وهذا أصل معتبر فى الشرع .

﴿المسألة العاشرة﴾ انه قال (أطيعوا الله) فأفرده فى الذكر ، ثم قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم من الله سبحانه لهذا الأدب ، وهو أن لا يجمعوا فى الذكر بين اسمه سبحانه وبين اسم غيره ، وأما إذا آل الأمر إلى المخلوقين فيجوز ذلك، بدليل انه قال (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وهذا تعليم لهذا الأدب ، ولذلك روى أن واحدا ذكر عند الرسول عليه الصلاة والسلام وقال : من أطاع الله والرسول فقد رشد ، ومن عصاهما فقد غوى ، فقال عليه الصلاة والسلام «بئس الخطيب أنت هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله» أو لفظ هذا معناه ، وتحقيق القول فيه أن الجمع بين الذكرين فى اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة . وهو سبحانه متعال عن ذلك .

﴿المسأله الحادية عشرة﴾ قد دللنا على أن قوله (وأولى الأمر منكم) يدل على أن الاجماع حجة فنقول : كما أنه دل على هذا الأصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع القول بالاجماع ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ مذهبنا أن الاجماع لا ينعقد إلا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط أحكام الله من نصوص الكتاب والسنة . وهؤلاء هم المسمون بأهل الحل والعقد فى كتب أصول الفقه نقول : الآية دالة عليه لأنه تعالى أوجب طاعة أولى الأمر ، والذين لهم الأمر والنهى فى الشرع ليس إلا هذا الصنف من العلماء ، لأن المتكلم الذى لا معرفة له بكيفية استنباط الأحكام من النصوص لا اعتبار بأمره ونهيه ، وكذلك المفسر والمحدث الذى لا قدرة له على استنباط الأحكام من القرآن والحديث . فدل على ما ذكرناه . فلما دلت الآية على أن اجماع أولى الأمر حجة علمنا دلالة الآية على أنه ينعقد الاجماع بمجرد قول هذه الطائفة من العلماء . وأما دلالة الآية على أن العامى غير داخل فيه فظاهر ؛ لأنه من الظاهر أنهم ليسوا من أولى الأمر .

﴿الفرع الثانى﴾ اختلفوا فى أن الاجماع الحاصل عقيب الخلاف هل هو حجة ؟ والأصح أنه حجة ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنا بينا أن قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) يقتضى وجوب طاعة جملة أهل الحل والعقد من الأمة . وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك ، فوجب أن يكون الكل حجة .

﴿الفرع الثالث﴾ اختلفوا فى أن انقراض أهل العصر هل هو شرط ؟ والأصح أنه ليس بشرط ، والدليل عليه هذه الآية ، وذلك لأنها تدل على وجوب طاعة المجمعين ، وذلك يدخل فيه ما إذا انقرض العصر وما إذا لم ينقرض .

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن العبرة باجماع المؤمنين لأنه تعالى قال فى أول الآية (يا أيها الذين آمنوا) ثم قال (وأولى الأمر منكم) فدل هذا على أن العبرة باجماع المؤمنين ، فأما سائر الفرق الذين يشك فى إيمانهم فلا عبرة بهم .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ ذكرنا أن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) يدل على صحة العمل بالقياس ، فنقول : كما أن هذه الآية دلت على هذا الأصل ، فكذلك دلت على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ، ونحن نذكر بعضها :

﴿الفرع الأول﴾ قد ذكرنا أن قوله (فردوه إلى الله) معناه فردوه إلى واقعة بين الله حكمها ، ولا بد وأن يكون المراد فردوها إلى واقعة تشبهها ، إذ لو كان المراد بردها ردها إلى واقعة تخالفها فى الصورة والصفة ، فحينئذ لم يكن ردها إلى بعض الصور أولى من ردها إلى الباقى ، وحينئذ يتعذر الرد ، فعلمنا أنه لابد وأن يكون المراد: فردوها إلى واقعة تشبهها فى الصورة والصفة . ثم إن هذا المعنى الذى قلناه يؤكد بالخبر والأثر ، أما الخبر فانهم لما سألوه صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو تمضمضت» يعنى المضمضمة مقدمة الأكل ، كما أن القبلة مقدمة الجماع ، فكما أن تلك المضمضة لم تنقض الصوم ، فكذا القبلة . ولما سألته الخثعمية عن الحج فقال عليه الصلاة والسلام «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته هل يجزى فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق بالقضاء» وأما الأثر فما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : اعرف الأشباه والنظائر وقس الأمور برأيك ، فدل مجموع ما ذكرناه من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر ودلالة الأثر على أن قوله (فردوه) أمر برد الشىء إلى شبيهه ، واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة فى الصورة والصفة دليلا على أن الحكم فى غير محل النص مشابه للحكم فى محل النص ، وهذا هو الذى يسميه الشافعى رحمه الله قياس الأشباه ، ويسميه أكثر الفقهاء قياس الطرد ، ودلت هذه الآية على صحته لأنه لما ثبت بالدليل أن المراد من قوله (فردوه) هو أنه ردوه إلى شبيهه علمنا أن الأصل المعول عليه فى باب القياس محض المشابهة ، وهذا بحث فيه طول ، ومرادنا بيان كيفية استنباط المسائل من الآيات ، فأما الاستقصاء فيها فمذكور فى سائر الكتب .

﴿الفرع الثانى﴾ دلت الآية على أن شرط الاستدلال بالقياس فى المسألة أن لا يكون فيها نص من الكتاب والسنة لأن قوله (فان تنازعتم فى شىء فردوه) مشعر بهذا الاشتراط .

﴿الفرع الثالث﴾ دلت الآية على أنه اذا لم يوجد فى الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان . وبطل به قول من قال : لا يجوز استعمال القياس فى الكفارات

والحدود وغيرهما؛ لأن قوله (فان تنازعتم فى شىء) عام فى كل واقعة لانص فيها .

﴿الفرع الرابع﴾ دلت الآية على أن من أثبت الحكم فى صورة بالقياس فلا بد وأن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالنص ، ولا يجوز أن يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لأن قوله (فردوه إلى الله والرسول) ظاهره مشعر بأنه يجب رده إلى الحكم الذى ثبت بنص الله ونص رسوله .

﴿الفرع الخامس﴾ دلت الآية على أن القياس على الأصل الذى ثبت حكمه بالقرآن، والقياس على الأصل الذى ثبت حكمه بالسنة إذا تعارضا كان القياس على القرآن مقدما على القياس على الخبر لأنه تعالى قدم الكتاب على السنة فى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وفى قوله (فردوه إلى الله والرسول) وكذلك فى خبر معاذ .

﴿الفرع السادس﴾ دلت الآية على أنه إذا تعارض قياسان أحدهما تأيد بإيماء فى كتاب الله والآخر تأيد بإيماء خبر من أخبار رسول الله ، فان الأول مقدم على الثانى، يعنى كما ذكرناه فى الفرع الخامس ، فهذه المسائل الأصولية استنبطناها من هذه الآية فى أقل من ساعتين ، ولعل الانسان إذا استعمل الفكر علي الاستقصاء أمكنه استنباط أكثر مسائل أصول الفقه من هذه الآية .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ قوله (وأولى الأمر) معناه ذوو الأمر وأولو جمع، وواحده ذو على غير القياس ، كالنساء والابل والخيل ، كلها أسماء للجمع ولا واحد له فى اللفظ .

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ قوله (فان تنازعتم) قال الزجاج : اختلفتم وقال كل فريق : القول قولى واشتقاق المنازعة من النزع الذى هو الجذب ، والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين لحجة مصححة لقوله ، أو محاولة جذب قوله ونزعه إياه عما يفسده .

ثم قال تعالى ﴿إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ هذا الوعيد يحتمل أن يكون عائدا إلى قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) وإلى قوله (فردوه إلى الله والرسول) والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر) يقتضى أن من لم يطع الله والرسول لايكو مؤمنا ، وهذا يقتضى أن يخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد ،

ثم قال تعالى ﴿ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ أى ذلك الذى أمرتكم به فى هذه الآية خير لكم وأحسن عاقبة لكم لأن التأويل عبارة عما اليه مآل الشىء ومرجعه وعاقبته .

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا «٦٠» وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا «٦١»

قوله تعالى ﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا وإذا قيل لهم تعالوا إلى ماأنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ﴾

اعلم أنه تعالى لما أوجب فى الآية الاولى على جميع المكلفين أن يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر فى هذه الآية أن المنافقين والذين فى قلوبهم مرض لايطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه، وانما يريدون حكم غيره، وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ الزعم والزعم لغتان. ولا يستعملان فى الاكثر الا فى القول الذى لايتحقق. قال الليث: أهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا أكذب أوصدق، فكذلك تفسير قوله (هذا لله بزعمهم) أى بقولهم الكذب. قال الاصمعى: الزعوم من الغنم التى لايعرفون أبها شحم أم لا، وقال ابن الاعرابى: الزعم يستعمل فى الحق، وأنشد لأمية بن الصلت

وانى أدين لكم أنه سينجزكم ربكم مازعم

اذا عرفت هذا فنقول: الذى فى هذه الآية المراد به الكذب، لأن الآية نزلت فى المنافقين

﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى أسباب النزول وجوها: الاول: قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلا من اليهود فقال اليهودى: بينى وبينك أبو القاسم، وقال المنافق: بينى وبينك كعب بن الاشرف، والسبب فى ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقضى بالحق ولا يلتفت الى الرشوة، وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة فى الرشوة، واليهودى كان محقا، والمنافق كان مبطلا، فلهذا المعنى كان اليهودى يريد التحاكم الى الرسول، والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف، ثم أصر اليهودى على قوله، فذهبا اليه صلى الله عليه وسلم، فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودى

على المنافق . فقال المنافق لا أرضى انطلق بنا الى أبى بكر ، فحكم أبو بكر رضى الله عنه لليهودى فلم يرض المنافق ، وقال المنافق : بينى وبينك عمر ، فصارا الى عمر فأخبره اليهودى أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما، فقال للمنافق: أهكذا فقال نعم ، قال اصبرا إن لى حاجة أدخل فأقضيها وأخرج اليكما . فدخل فأخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودى ، فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبى صلى الله عيه وسلم فسأل عمر عن قصته ، فقال عمر : إنه رد حكمك يا رسول الله ، فجاء جبريل عليه السلام فى الحال وقال : انه الفاروق فرق بين الحق والباطل ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم لعمر «أنت الفاروق» وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الأشرف .

﴿الروايه الثانية﴾ فى سبب نزول هذه الآية أنه أسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم ، وكانت قريظة والنضير فى الجاهلية إذا قتل قرظى نضريا قتل به وأخذ منه دية مائة وسق من تمر ، وإذا قتل نضرى قرظيا لم يقتل به ، لكن أعطى ديته ستين وسقا من التمر ، وكان بنو النضير أشرف وهم حلفاء الأوس ، وقريظة حلفاء الخزرج ، فلما هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة قتل نضرى قرظيا فاختصما فيه ، فقالت بنو النضير : لا قصاص علينا ، إنما علينا ستون وسقا من تمر على ما اصطلحنا عليه من قبل ، وقالت الخزرج : هذا حكم الجاهلية، ونحن وأنتم اليوم إخوة ، وديننا واحد ولا فضل بيننا ، فأبى بنو النضير ذلك ، فقال المنافقون : انطلقوا إلى أبى بردة الكاهن الأسلمى ، وقال المسلمون : بل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأبى المنافقون وانطلقوا إلى الكاهن ليحكم بينهم ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام الكاهن إلى الاسلام فأسلم ، هذا قول السدى ، وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن .

﴿الرواية الثالثة﴾ قال الحسن : ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق ، فدعاه المنافق إلى وثن كان أهل الجاهلية يتحاكمون اليه ، ورجل قائم يترجم الأباطيل عن الوثن ، فالمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل .

﴿الرواية الرابعة﴾ كانوا يتحاكمون إلى الأوثان ، وكان طريقهم أنهم يضربون القداح بحضرة الوثن ، فما خرج على القداح عملوا به ، وعلى هذا القول فالطاغوت هو الوثن .

واعلم أن المفسرين اتفقوا على أن هذه الآية نزلت فى بعض المنافقين ، ثم قال أبو مسلم : ظاهر الآية يدل على أنه كان منافقا من أهل الكتاب ، مثل أنه كان يهوديا فأظهر الاسلام على سبيل النفاق لأن قوله تعالى (يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) إنما يليق بمثل هذا المنافق

﴿المسألة الثالثة﴾ مقصود الكلام ان بعض الناس أراد أن يتحاكم إلى بعض أهل الطغيان ولم يرد التحاكم إلى محمد صلى الله عليه وسلم . قال القاضي : ويجب أن يكون التحاكم إلى هذا الطاغوت كالكفر ، وعدم الرضا بحكم محمد عليه الصلاة والسلام كفر ، ويدل عليه وجوه : الأول: انه تعالى قال (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به) فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون ايمانا به ، ولا شك أن الايمان بالطاغوت كفر بالله ، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله . الثاني : قوله تعالى (فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) إلى قوله (ويسلموا تسليما) وهذا نص فى تكفير من لم يرض بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام . الثالث : قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة ، وفى هذه الآيات دلائل على أن من رد شيئا من أوامر الله أو أوامر الرسول عليه الصلاة والسلام فهو خارج عن الاسلام ، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد ، وذلك يوجب صحة ماذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعى الزكاة وقتلهم وسبى ذراريهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : ان قوله تعالى (ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً) يدل على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بارادته ، وبيانه من وجوه : الأول : أنه لو خلق الله الكفر فى الكافر وأراده منه فأى تأثير للشيطان فيه ، وإذا لم يكن له فيه تأثير فلم ذمه عليه؟ الثانى: انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه الضلالة ؟ فلو كان تعالى مريداً لها لكان هو بالذم أولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم أولى قال تعالى (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) الثالث : ان قوله تعالى فى أول الآية صريح فى إظهار التعجب من أنهم كيف تحاكموا إلى الطاغوت مع أنهم قد أمروا أن يكفروا به ، ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله لما بقى التعجب ، فانه يقال : إنما فعلوا لاجل أنك خلقت ذلك الفعل فيهم وأردته منهم ، بل التعجب من هذا التعجب أولى ، فان من فعل ذلك فيهم ثم أخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك كان التعجب من هذا التعجب أولى .

واعلم أن حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بطريقة المدح أو الذم ، وقد عرفت منا انا لانقدح فى هذه الطريقة إلا بالمعارضة بالعلم والداعى والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿واذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا﴾ وفيه مسألتان :

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا «٦٢» أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا «٦٣»

﴿المسألة الأولى﴾ بين فى الآية الأولى رغبة المنافقين فى التحاكم إلى الطاغوت ، وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم . قال المفسرون : إنما صد المنافقون عن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام لأنهم كانوا ظالمين ؛ وعلموا أنه لا يأخذ الرشا وانه لا يحكم إلا بمر الحكم ، وقيل : كان ذلك الصد لعداوتهم فى الدين .

﴿المسألة الثانية﴾ يصدون عنك صدودا ، أى يعرضون عنك ، وذكر المصدر للتأكيد والمبالغة كأنه قيل : صدودا أى صدود .

قوله تعالى ﴿فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين : الأول : أن قوله (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) كلام وقع فى البين ، وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا : واذا قيل لهم تعالوا إلى ماأنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحسانا وتوفيقا ، يعنى أنهم فى أول الأمر يصدون عنك أشد الصدود ، ثم بعد ذلك يجيئونك ويحلفون بالله كذبا على أنهم ما أرادوا بذلك الصد إلا الاحسان والتوفيق ، وعلى هذا التقدير يكون النظم متصلا ، وتلك الآية وقعت فى البين كالكلام الأجنبى ، وهذا يسمى اعتراضا ، وهو كقول الشاعر :

إن الثمانين وبلغتها قد أحوجت سمعى إلى ترجمان

فقوله : وبلغتها ، كلام أجنبى وقع فى البين ، إلا أن هذا الكلام الأجنبى شرطه أن يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما فى هذا البيت ، فان قوله : بلغتها دعاء للمخاطب وتلطف فى

القول معه ، والآية أيضا كذلك، لأن أول الآية وآخرها فى شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وأنواع كيدهم ومكرهم ، فان الآية أخبرت بأنه تعالى حكى عنهم فى أول الآية أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت مع أنهم أمروا بالكفر به ، ويصدون عن الرسول مع أنهم أمروا بطاعته ، فذكر بعد هذا مايدل على شدة الأحوال عليهم بسبب هذه الأعمال السيئة فى الدنيا والآخرة فقال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) أى فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة ، فهذا تقرير هذا القول ، وهو قول الحسن البصرى، واختيار الواحدى من المتأخرين .

﴿الوجه الثانى﴾ أنه كلام متصل بما قبله ، وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم فى الآية المتقدمة أنهم يتحاكمون إلى الطاغوت ، ويفرون من الرسول عليه الصلاة والسلام أشد الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول والقرب منه ، فلما ذكر ذلك قال (فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم) يعنى إذا كانت نفرتهم من الحضور عند الرسول فى أوقات السلامة هكذا ، فكيف يكون حالهم فى شدة الغم والحسرة إذا أتوا بجناية خافوا بسببها منك ، ثم جاؤك شاؤا أم أبوا ويحلفون بالله على سبيل الكذب : انا ماأردنا بتلك الجناية إلا الخير والمصلحة ، والغرض من هذا الكلام بيان ان مافى قلبهم من النفرة عن الرسول لاغاية له ، سواء غابوا أم حضروا ، وسواء بعدوا أم قربوا ، ثم انه تعالى أكد هذا المعنى بقوله (أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم) والمعنى أن من أراد المبالغة فى شىء قال : هذا شىء لايعلمه إلا الله ، يعنى انه لكثرته وقوته لايقدر أحد على معرفته إلا الله تعالى ، ثم لما عرف الرسول عليه الصلاة والسلام شدة بغضهم ونهاية عداوتهم ونفرتهم أعلمه انه كيف يعاملهم فقال (فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وهذا الكلام على ماقررناه منتظم حسن الاتساق لاحاجة فيه إلى شىء من الحذف والاضمار ، ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا فيه والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير قوله (أصابتهم مصيبة) وجوها : الأول : أن المراد منه قتل عمر صاحبهم الذى أقر أنه لايرضى بحكم الرسول عليه السلام ، فهم جاؤا إلى النبى عليه الصلاة والسلام فطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ماأرادوا بالذهاب إلى غير الرسول إلا المصلحة ، وهذا اختيار الزجاج . الثانى : قال أبو على الجبائى : المراد من هذه المصيبة ماأمر الله تعالى الرسول عليه الصلاة والسلام من أنه لايستصحبهم فى الغزوات ، وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى (لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم

ثم لايجاورونك فيها الا قليلا ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا) وقوله (قل لن تخرجوا معى أبدا) وبالجملة فأمثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم ، فكانت معدودة فى مصائبهم ، وانما يصيبهم ذلك لأجل نفاقهم ، وعنى بقوله (ثم جاؤك) أى وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون أنا ماأردنا بماكان منا من مداراة الكفار الا الصلاح ، وكانوا فى ذلك كاذبين لانهم أضمروا خلاف ماأظهروه ، ولم يريدوا بذلك الاحسان الذى هو الصلاح . الثالث : قال أبو مسلم الاصفهانى : انه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم رغبوا فى حكم الطاغوت وكرهوا حكم الرسول. بشر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستصيبهم مصائب تلجئهم اليه ، والى أن يظهروا له الايمان به والى أن يحلفوا بأن مرادهم الاحسان والتوفيق . قال : ومن عادة العرب عند التبشير والانذار أن يقولوا كيف أنت اذاكان كذا وكذا ، ومثاله قوله تعالى (فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد) وقوله (فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه) ثم أمره تعالى اذاكان منهم ذلك أن يعرض عنهم ويعظهم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى تفسير الاحسان والتوفيق وجوه : الاول : معناه ماأردنا بالتحاكم إلى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا ، وانما كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا إلى الخصوم لأنهم لو كانوا عند الرسول لما قدروا على رفع صوت عند تقرير كلامهم ، ولما قدروا على التمرد من حكمه ، فاذن كان التحاكم إلى غير الرسول إحسانا الى الخصوم . الثانى : أن يكون المعنى ما أردنا بالتحاكم إلى عمر إلا أنه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه، وما خطر ببالنا أنه يحكم بما حكم به الرسول . الثالث : أن يكون المعنى ماأردنا بالتحاكم الى غيرك يارسول الله الا أنك لاتحكم الا بالحق المر ، وغيرك يدور على التوسط ويأمر كل واحد من الخصمين بالاحسان الى الآخر ، وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى يحصل بينهما الموافقة.

ثم قال تعالى ﴿ أولئك الذين يعلم الله مافى قلوبهم ﴾ والمعنى أنه لايعلم مافى قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة الا الله .

ثم قال تعالى ﴿فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا﴾ واعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يعاملهم بثلاثة أشياء : الاول : قوله(فأعرض عنهم)وهذا يفيد أمرين أحدهما : أن لا يقبل منهم ذلك العذر ولايغتر به ، فان من لايقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بأنه معرض عنه غير ملتفت إليه . والثانى : أن هذا يجرى مجرى أن يقول له : اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ، ولاتظهر لهم أنك عالم بكنه مافى بواطنهم ، فان من هتك ستر

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ

عدوه وأظهر له كونه عالما بما فى قلبه فربما يجرئه ذلك على أن لا يبالى باظهار العداوة فيزداد الشر ، ولكن إذا تركه على حاله بقى فى خوف ووجل فيقل الشر

﴿النوع الثانى﴾ قوله تعالى (وعظهم) والمراد أنه يزجرهم عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة ، كما قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)

﴿النوع الثالث﴾ قوله تعالى (وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا) وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (فى أنفسهم) وجوه : الأول : أن فى الآية تقديما وتأخيرا ، والتقدير : وقل لهم قولا بليغا فى أنفسهم مؤثرا فى قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعاراً . الثانى : أن يكون التقدير : وقل لهم فى معنى أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا ، وإن الله يعلم مافى قلوبكم فلايغنى عنكم إخفاؤه ، فطهروا قلوبكم من النفاق وإلا أنزل الله بكم ما أنزل بالمجاهرين بالشرك أوشراً من ذلك وأغلظ . الثالث : قل لهم فى أنفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم على سبيل السر ، لأن النصيحة على الملأ تقريع وفى السر محض المنفعة

﴿المسألة الثانية﴾ فى الآية قولان : أحدهما : أن المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة ، والمراد بالقول البليغ التخويف بعقاب الدنيا ، وهو أن يقول لهم : إن مافى قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله ، ولافرق بينكم وبين سائر الكفار ، وإنما رفع الله السيف عنكم لأنكم أظهرتم الايمان ، فان واظبتم على هذه الأفعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر ، وحينئذ يلزمكم السيف . الثانى : أن القول البليغ صفة للوعظ ، فأمر تعالى بالوعظ ، ثم أمر أن يكون ذلك الوعظ بالقول البليغ ، وهو أن يكون كلاما بليغا طويلا حسن الألفاظ حسن المعانى مشتملا على الترغيب والترهيب والاحذار والانذار والثواب والعقاب ، فان الكلام إذا كان هكذا عظم وقعه فى القلب ، وإذا كان مختصرا ركيك اللفظ قليل المعنى لم يؤثر البتة فى القلب .

قوله تعالى ﴿وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله﴾

واعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الرسول فى قوله (وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم) ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت ولم يتحاكم الى الرسول ، وبين قبح طريقه وفساد منهجه ، رغب فى هذه الآية مرة أخرى فى طاعة الرسول فقال (وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله) وفى

الآية مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ قال الزجاج كلمة «من» ههنا صلة زائدة ، والتقدير : وما أرسلنا رسولا ، ويمكن أن يكون التقدير : وما أرسلنا من هذا الجنس أحدا الا كذا وكذا، وعلى هذا التقدير تكون المبالغة أتم

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو على الجبائى: معنى الآية : وما أرسلت من رسول الا وأنا مريد أن يطاع ويصدق ولم أرسله ليعصى . قال : وهذا يدل على بطلان مذهب المجبرة لانهم يقولون : انه تعالى أرسل رسلا لتعصى، والعاصى من المعلوم أنه يبقى على الكفر، وقد نص الله على كذبهم فى هذه الآية، فلو لم يكن فى القرآن مايدل على بطلان قولهم إلا هذه الآية لكفى ، وكان يجب على قولهم أن يكون قد أرسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا ، فدل ذلك على أن معصيتهم للرسل غير مرادة لله، وأنه تعالى ماأراد إلا أن يطاع

واعلم أن هذا الاستدلال فى غاية الضعف وبيانه من وجوه : الاول : أن قوله (إلا ليطاع) يكفى فى تحقيق مفهومه أن يطيعه مطيع واحد فى وقت واحد ، وليس من شرط تحقق مفهومه أن يطيعه جميع الناس فى جميع الاوقات ، وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه : وهو أن كل من أرسله الله تعالى فقد أطاعه بعض الناس فى بعض الاوقات . اللهم الا أن يقال: تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه ، الا أن الجبائى لايقول بذلك . فسقط هذا الاشكال على جميع التقديرات . الثانى : لم لا يجوز أن يكون المراد به ان كل كافر فانه لابد وأن يقربه عند موته، كما قال تعالى (وإن من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته) أو يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة ، ومن المعلوم أن الوصف فى جانب الثبوت يكفى فى حصول مسماه ثبوته فى بعض الصور وفى بعض الاحوال. الثالث : أن العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان، والضدان لا يجتمعان، وذلك العلم ممتنع العدم، فكانت الطاعة ممتنعة الوجود، والله عالم بجميع المعلومات ، فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود، والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لايكون مريداً له . فثبت بهذا البرهان القاطع أن يستحيل أن يريد الله من الكافر كونه مطيعاً ، فوجب تأويل هذه اللفظة وهو أن يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الأمر، والتقدير : وما أرسلنا من رسول إلا ليؤمر الناس بطاعته . وعلى هذا التقدير سقط الاشكال .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أصحابنا : الآية دالة على أنه لايوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان إلا بارادة الله تعالى ، والدليل عليه قوله تعالى (الا ليطاع باذن الله) ولا يمكن أن يكون المراد من هذا الاذن الأمر والتكليف ، لأنه لامعنى لكونه رسولا الا أن الله

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا «٦٤»

أمر بطاعته ، فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية : وما أذنا فى طاعة من أرسلناه الاباذننا وهو تكرار قبيح ، فوجب حمل الاذن على التوفيق والاعانة . وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية : وما أرسلنا من رسول إلاليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنه سبحانه ماأراد من الكل طاعة الرسول ، بل لايريد ذلك الا من الذى وفقه الله لذلك وأعانه عليه وهم المؤمنون . وأما المحرومون من التوفيق والاعانة فالله تعالى ماأراد ذلك منهم ، فثبت أن هذه الآية من أقوى الدلائل على مذهبنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على أنه لارسول إلا ومعه شريعة ليكون مطاعا فى تلك الشريعة ومتبوعا فيها ، اذ لو كان لايدعو إلا إلى شرع من كان قبله لم يكن هو فى الحقيقة مطاعا ، بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذى هو الواضع لتلك الشريعة ، والله تعالى حكم على كل رسول بأنه مطاع

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دالة على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصى والذنوب لأنها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا ، فلو أتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم فى تلك المعصية فتصير تلك المعصية واجبة علينا ، وكونها معصية يوجب كونها محرمة علينا ، فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشىء الواحد وإنه محال .

فان قيل : ألستم فى الاعتراض على كلام الجبائى ذكرتم أن قوله (إلا ليطاع) لايفيد العموم ، فكيف تمسكتم به فى هذه المسألة مع أن هذا الاستدلال لايتم إلا مع القول بأنها تفيد العموم .

قلنا : ظاهر اللفظ يوهم العموم ، وإنما تركنا العموم فى تلك المسألة للدليل العقلى القاطع الذى ذكرناه على أنه يستحيل منه تعالى أن يريد الايمان من الكافر . فلأجل ذلك المعارض القاطع صرفنا الظاهر عن العموم ، وليس فى هذه المسألة برهان قاطع عقلى يوجب القدح فى عصمة الأنبياء فظهر الفرق .

قوله تعالى ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب النزول وجهان : الأول : المراد به من تقدم ذكره من المنافقين ، يعنى لو أنهم عند ماظلموا أنفسهم بالتحاكم إلى الطاغوت والفرار من التحاكم إلى الرسول جاؤا الرسول وأظهروا الندم على مافعلوه وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بأن يسأل الله أن يغفرها لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما . الثانى : قال أبو بكر الأصم : إن قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم دخلوا عليه لأجل ذلك الغرض فأتاه جبريل عليه السلام فأخبره به ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن قوما دخلوا يريدون أمراً لاينالونه ، فليقوموا وليستغفروا الله حتى أستغفر لهم فلم يقوموا ، فقال : ألا تقومون، فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم : قم يافلان قم يافلان حتى عد اثنى عشر رجلا منهم ، فقاموا وقالوا : كنا عزمنا على ماقلت ، ونحن نتوب إلى الله من ظلمنا أنفسنا فاستغفر لنا ، فقال : الآن اخرجوا أنا كنت فى بدء الأمر أقرب إلى الاستغفار : وكان الله أقرب الى الاجابة اخرجوا عنى .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : أليس لواستغفروا الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة ، فما الفائدة فى ضم استغفار الرسول إلى استغفارهم ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه : الأول : أن ذلك التحاكم إلى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله ، وكان أيضاً إساءة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وإدخالا للغم فى قلبه ، ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك الذنب لغيره . فلهذا المعنى وجب عليهم أن يطلبوا من الرسول أن يستغفر لهم . الثانى : أن القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول ظهر منهم ذلك التمرد ، فاذا تابوا وجب عليهم أن يفعلوا مايزيل عنهم ذلك التمرد ، وماذاك إلا بأن يذهبوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار . الثالث : لعلهم إذا أتوا بالتوبة أتوا بها على وجه الخلل ، فاذا انضم اليها استغفار الرسول صارت مستحقة للقبول والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ إنما قال (واستغفر لهم الرسول) ولم يقل واستغفرت لهم إجلالا للرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنهم إذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله برسالته وأكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ، ومن كان كذلك فان الله لايرد شفاعته ، فكانت الفائدة فى العدول عن لفظ الخطاب إلى لفظ المغايبة ماذكرناه .

﴿المسألة الرابعة﴾ الآية دالة على الجزم بأن الله تعالى يقبل توبة التائب ، لأنه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده (لوجدوا الله توابا رحيما) وهذا الجواب إنما ينطاق على ذلك الكلام إذا كان المراد من قوله (توابا رحيما) هو أن يقبل توبتهم ويرحم تضرعهم

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا «٦٥»

ولا يرد استغفارهم .

قوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾

فيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى سبب نزول هذه الآية قولان : أحدهما : وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي : ان هذه الآية نازلة فى قصة اليهودى والمنافق ، فهذه الآية متصلة بما قبلها ، وهذا القول هو المختار عندى . والثانى : انها مستأنفة نازلة فى قصة أخرى . وهو ماروى عن عروة بن الزبير أن رجلا من الانصار خاصم الزبير فى ماء يسقى به النخل ، فقال صلى الله عليه وسلم للزبير «اسق أرضك ثم أرسل الماء إلى أرض جارك» فقال الانصارى : لأجل أنه ابن عمتك ، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير «اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر»

واعلم أن الحكم فى هذا أن من كانت أرضه أقرب إلى فم الوادى فهو أولى بأول الماء وحقه تمام السقى، فالرسول صلى الله عليه وسلم أذن للزبير فى السقى على وجه المسامحة ، فلما أساء خصمه الأدب ولم يعرف حق ماأمر به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله أمره النبى عليه الصلاة والسلام باستيفاء حقه على سبيل التمام ، وحمل خصمه على مر الحق .

﴿المسألة الثانية﴾ «لا» فى قوله (فلا وربك) فيه قولان : الأول : معناه فوربك ، كقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) و «لا» مزيدة لتأكيد معنى القسم ، كما زيدت فى (لئلا يعلم) لتأكيد وجوب العلم و(لا يؤمنون) جواب القسم . والثانى : أنها مفيدة ، وعلى هذا التقدير ذكر الواحدى فيه وجهين : الأول : انه يفيد نفى أمر سبق ، والتقدير : ليس الأمر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ، ثم استأنف القسم بقوله (فوربك لا يؤمنون حتى يحكموك) والثانى : أنها لتوكيد النفى الذى جاء فيما بعد ، لأنه إذا ذكر فى أول الكلام وفى آخره كان أوكد وأحسن .

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال شجر يشجر شجورا وشجرا إذا اختلف واختلط ، وشاجره إذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض عند المنازعة ، ومنه يقال لخشبات الهودج شجار ، لتداخل

بعضها فى بعض. قال أبو مسلم الأصفهانى : وهو مأخوذ عندى من التفاف الشجر ، فان الشجر يتداخل بعض أغصانه فى بعض ، وأما الحرج فهو الضيق . قال الواحدى : يقال للشجر الملتف الذى لا يكاد يوصل اليه : حرج ، وجمعه حراج ، وأما التسليم فهو تفعيل يقال: سلم فلان أى عوفى ولم ينشب به نائبة ، وسلم هذا الشىء لفلان ، أى خلص له من غير منازع ، فاذا ثقلته بالتشديد فقلت : سلم له فمعناه أنه سلمه له وخلصه له ، هذا هو الأصل فى اللغة ، وجميع استعمالات التسليم راجع إلى الأصل فقولهم : سلم عليه، أى دعا له بأن يسلم ، وسلم اليه الوديعة ، أى دفعها اليه بلا منازعة ، وسلم اليه أى رضى بحكمه ، وسلم إلى فلان فى كذا، أى ترك منازعته فيه ، وسلم إلى الله أمره أى فوض اليه حكم نفسه ، على معنى أنه لم ير لنفسه فى أمره أثرا ولا شركة ، وعلم أن المؤثر الصانع هو الله تعالى وحده لا شريك له .

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون) قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان إلا عند حصول شرائط : أولها : قوله تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمنا .

واعلم أن من يتمسك بهذه الآية فى بيان أنه لا سبيل الى معرفة الله تعالى إلا بارشاد النبى المعصوم قال : لأن قوله (لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) تصريح بأنه لا يحصل لهم الايمان إلا بأن يستعينوا بحكم النبى عليه الصلاة والسلام فى كل ما اختلفوا فيه ، ونرى أهل العلم مختلفين فى صفات الله سبحانه وتعالى ، فمن معطل ومن مشبه ، ومن قدرى ومن جبرى، فلزم بحكم هذه الآية أنه لا يحصل الايمان إلا بحكمه وارشاده وهدايته ، وحققوا ذلك بأن عقول أكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق ، وعقل النبى المعصوم كامل مشرق ، فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الأمة قويت عقولهم وانقلبت من النقص إلى الكمال ، ومن الضعف إلى القوة، فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الأسرار الالهية . والذى يؤكد ذلك أن الذين كانوا فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملى الايمان والمعرفة ، والذين بعدوا عنه اضطربوا واختلفوا، وهذه المذاهب ما تولدت إلا بعد زمان الصحابة والتابعين ، فثبت ان الأمر كما ذكرنا ، والتمسك بهذه الآية رأيته فى كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، فيقال له : فهذا الاستدلال الذى ذكرته إنما استخرجته من عقلك . فاذا كان عقول الأكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك ، وإذا كان هذا الاحتمال قائما وجب أن يشك فى صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذى تمسكت به ، ولأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الإله ، فلو توقفت معرفة الاله على معرفة النبوة لزم الدور ، وهو محال .

﴿الشرط الثانى﴾ قوله (ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) قال الزجاج : لا تضيق صدورهم من أقضيتك .

واعلم أن الراضى بحكم الرسول عليه الصلاة والسلام قد يكون راضيا به فى الظاهر دون القلب فبين فى هذه الآية انه لابد من حصول الرضا به فى القلب ، واعلم أن ميل القلب ونفرته شىء خارج عن وسع البشر ، فليس المراد من الآية ذلك ، بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين فى القلب بأن الذى يحكم به الرسول هو الحق والصدق .

﴿الشرط الثالث﴾ قوله تعالى (ويسلموا تسليما) واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف فى ذلك القبول . فبين تعالى انه كما لابد فى الايمان من حصول ذلك اليقين فى القلب . فلا بد أيضا من التسليم معه فى الظاهر ، فقوله (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) المراد به الانقياد فى الباطن ، وقوله (ويسلموا تسليما) المراد منه الانقياد فى الظاهر والله أعلم .

﴿المسألة الخامسة﴾ دلت الآية على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الخطا فى الفتوى وفى الأحكام ، لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ فى ذلك الايجاب وبين انه لابد من حصول ذلك الانقياد فى الظاهر وفى القلب ، وذلك ينفى صدور الخطا عنهم ، فهذا يدل على أن قوله (عفا الله عنك لم أذنت لهم) وأن فتواه فى أسارى بدر، وأن قوله (لم تحرم ما أحل الله لك) وأن قوله (عبس وتولى) كل ذلك محمول على الوجوه التى لخصناها فى هذا الكتاب .

﴿المسألة السادسة﴾ من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) على أن ظاهر الأمر للوجوب ، وهو ضعيف لأن القضاء هو الالزام، ولا نزاع فى أنه للوجوب .

﴿المسألة السابعة﴾ ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس ، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الاطلاق ، وانه لايجوز العدول عنه إلى غيره ، ومثل هذه المبالغة المذكورة فى هذه الآية قلما يوجد فى شىء من التكاليف ، وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس ، وقوله (ثم لايجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت) مشعر بذلك لأنه متى خطر بباله قياس يفضى الى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج فى النفس ، فبين تعالى أنه لايكمل إيمانه إلا بعد أن لايلتفت الى ذلك الحرج ، ويسلم النص تسليما كليا ، وهذا الكلام قوى حسن لمن أنصف .

﴿المسألة الثامنة﴾ قالت المعتزلة : لو كانت الطاعات والمعاصى بقضاء الله تعالى لزم التناقض ،

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا «٦٦» وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا «٦٧» وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا «٦٨»

وذلك لأن الرسول اذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلانى وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول . والرضا بقضاء الرسول واجب لدلالة هذه الآية ، ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول ، فلو كانت المعاصى بقضاء الله لكان ذلك الفعل بقضاء الله ، والرضا بقضاء الله واجب ، فيلزم أن يجب على المكلفين الرضا بذلك الفعل . لأنه قضاء الله ، فوجب أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا، وذلك محال .

والجواب : أن المراد من قضاء الرسول الفتوى المشروعة ، والمراد من قضاء الله التكوين والايجاد ، وهما مفهومان متغايران ، فالجمع بينهما لا يفضى إلى التناقض .

قوله تعالى ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما﴾

اعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيبهم فى الاخلاص وترك النفاق ، والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس، نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله إلا الأقلون ، وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم ، فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم فى الأمور السهلة ، فليقبلوها بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائى (أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم) بضم النون فى «أن» وضم واو «أو» والسبب فيه نقل ضمة «اقتلوا» وضمة «اخرجوا» اليهما، وقرأ عاصم وحمزة بالكسر فيهما لالتقاء الساكنين ، وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو ، وقال الزجاج : ولست أعرف لفصل أبى عمرو بين هذين الحرفين خاصية إلا أن يكون رواية . وقال غيره : أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين ، وأما ضم الواو فلأن الضمة

فى الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير . واتفق الجمهور على الضم فى واو الضمير نحو (اشتروا الضلالة) (ولا تنسوا الفضل)

﴿المسألة الثانية﴾ الكناية فى قوله (مافعلوه) عائدة إلى القتل والخروج معا ، وذلك لأن الفعل جنس واحد وان اختلفت ضروبه ، واختلف القراء فى قوله (الا قليل) فقرأ ابن عامر (قليلا) بالنصب، وكذا هو فى مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك ، والباقون بالرفع. أما من نصب فقاس النفى على الاثبات ، فان قولك : ماجاءنى أحد كلام تام ، كما أن قولك : جاءنى القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا فى الاثبات فكذا مع النفى . والجامع كون المستثنى فضلة جاءت بعد تمام الكلام ، وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلا من الواو فى (فعلوه) وكذلك كل مستثنى من منفى ، كقولك : ماأتانى أحد إلا زيد، برفع زيد على البدل من أحد ، فيحمل إعراب مابعد « إلا » على ماقبلها . وكذلك فى النصب والجر ، كقولك : مارأيت أحداً الازيداً ، ومامررت بأحد إلا زيد . قال أبو على الفارسى : الرفع أقيس ، فان معنى ماأتى أحد إلا زيد، وما أتانى الازيد واحد ، فكما اتفقوا فى قولهم ماأتانى الازيد على الرفع وجب أن يكون قولهم : ماأتانى أحد الازيد بمنزلته

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير فى قوله (ولو أنا كتبنا عليهم) فيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس ومجاهد انه عائد إلى المنافقين ، وذلك لأنه تعالى كتب على بنى إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ، وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم . فقال تعالى : ولو أنا كتبنا القتل والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين مافعله الاقليل رياء وسمعة ، وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم ، فاذا لم نفعل ذلك بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص ، وهذا القول اختيار أبى بكر الأصم وأبى بكر القفال . الثانى : أن المراد لو كتب الله على الناس ماذكر لم يفعله إلا قليل منهم ، وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق ، وأما الضمير فى قوله (ولو أنهم فعلوا مايوعظون به) فهو مختص بالمنافقين ، ولا يبعد أن يكون أول الآية عاما وآخرها خاصا ، وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين ، روى أن ثابت بن قيس بن شماس ناظر يهوديا ، فقال اليهودى : ان موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقبلنا ذلك ، وإن محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه ، فقال : ياأنت لو أن محمدا أمرنى بقتل نفسى لفعلت ذلك، فنزلت هذه الآية . وروى أن ابن مسعود قال مثل ذلك، فنزلت هذه الآية . وقال النبى صلى الله عليه وسلم «والذى نفسى بيده إن من أمتى رجالا الايمان أثبت فى قلوبهم من الجبال الرواسى» وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : والله لو أمرنا ربنا بقتل أنفسنا لفعلنا والحمد لله الذى

لم يأمرنا بذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال أبو على الجبائى : لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم مايغلظ ويثقل عليهم، فبأن لا يكلفهم مالا يطيقون كان أولى ، فيقال له: هذا لازم عليك لأن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة، لأنه لو كلفهم بها لما فعلوها، ولو لم يفعلوها لوقعوا فى العذاب ، ثم انه تعالى علم من أبى جهل وأبى لهب أنهم لا يؤمنون ، وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ، ومع ذلك فانه تعالى كلفهم، فكل ماتجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت .

ثم قال تعالى ﴿ ولو أنهم فعلوا مايوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما ﴾

اعلم أن المراد من قوله (ولو أنهم فعلوا مايوعظون به) أنهم لو فعلوا ما كلفوا به وأمروا به ، وإنما سمى هذا التكليف والأمر وعظا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، والثواب والعقاب ، وما كان كذلك فانه يسمى وعظا ، ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع .

﴿فالنوع الأول﴾ قوله (لكان خيراً لهم) فيحتمل أن يكون المعنى أنه يحصل لهم خير الدنيا والاخرة ، ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح ، وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره . لأن قولنا «خير» يستعمل على الوجهين جميعا .

﴿النوع الثانى﴾ قوله (وأشد تثبيتا) وفيه وجوه : الأول : أن المراد أن هذا أقرب الى ثباتهم عليه واستمرارهم ، لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها ، والواقع منها فى وقت يدعو إلى المواظبة عليه . الثانى : أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق، والباطل زائل . الثالث : أن الانسان يطلب أولا تحصيل الخير ، فاذا حصله فانه يطلب أن يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا ، فقوله (لكان خيرا لهم) إشارة إلى الحالة الأولى ، وقوله (وأشد تثبيتا) إشارة إلى الحالة الثانية .

﴿النوع الثالث﴾ قوله تعالى (وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما)

واعلم أنه تعالى لما بين أن هذا الاخلاص فى الايمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتا وبقاء، بين أنه كما أنه فى نفسه خير فهو أيضا مستعقب الخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم والثواب العظيم . قال صاحب الكشاف : و«إذاً» جواب لسؤال مقدر ،كأنه قيل : ماذا يكون من هذا الخير والتثبيت . فقيل : هو أن نؤتيهم من لدنا أجراً عظيما ، كقوله (ويؤت من لدنه أجراً عظيما)

وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا «٦٩» ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا «٧٠»

وأقول : إنه تعالى جمع فى هذه الآية قرائن كثيرة ، كل واحدة منها تدل على عظم هذا الأجر . أحدها : أنه ذكر نفسه بصيغة العظمة وهى قوله (آتيناه) وقوله (من لدنا) والمعطى الحكيم إذا ذكر نفسه باللفظ الدال على عظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية ، وثانيها : قوله (من لدنا) وهذا التخصيص يدل على المبالغة ، كما فى قوله (وعلمناه من لدنا علماً) وثالثها : أن الله تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم ، والشىء الذى وصفه أعظم العظماء بالعظمة لابد وأن يكون فى نهاية الجلالة ، وكيف لايكون عظيما ، وقد قال عليه الصلاة والسلام «فيهامالاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»

﴿النوع الرابع﴾ قوله (ولهديناهم صراطا مستقيما) وفيه قولان : أحدهما : أن الصراط المستقيم هوالدين الحق ، ونظيره قوله تعالى (وانك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) والثانى : انه الصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة ، وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والأجر ، والدين الحق مقدم على الثواب والأجر ، والصراط الذى هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة إنما يحتاج اليه بعد استحقاق الأجر ، فكان حمل لفظ الصراط فى هذا الموضع على هذا المعنى أولى .

قوله تعالى ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما﴾

اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله وطاعة الرسول بقوله (ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت وصدوا عن الرسول ، ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول مرة أخرى فقال (وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله) ثم رغب فى تلك الطاعة بقوله (لكان خيراً لهم وأشد تثبيتا وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما ولهديناهم صراطاً مستقيما) أكد الأمر بطاعة الله وطاعة الرسول فى هذه الآية مرة أخرى فقال (ومن يطع الله والرسول

فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين) إلى آخر الآية ، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر عنه، فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن فى وجهه ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله ، فقال يارسول الله مابى وجع غير أنى إذا لم أرك اشتقت اليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك ، فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك، لأنى إن أدخلت الجنة فأنت تكون فى درجات النبيين وأنا فى درجة العبيد فلا أراك ، وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا ، فنزلت هذه الآية . الثانى : قال السدى : ان ناسا من الانصار قالوا يارسول الله إنك تسكن الجنة فى أعلاها ، ونحن نشتاق اليك . فكيف نصنع؟ فنزلت الآية . الثالث : قال مقاتل : نزلت فى رجل من الانصار قال للنبى صلى الله عليه وسلم : يارسول الله إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا اليك ، فما ينفعنا شىء حتى نرجع اليك، ثم ذكرت درجتك فى الجنة، فكيف لنا برؤيتك ان دخلنا الجنة؟ فأنزل الله هذه الآية ، فلما توفى النبى صلى الله عليه وسلم أتى الانصار ولده وهو فى حديقة له فأخبره بموت النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : اللهم أعمنى حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه ، فعمى مكانه ، فكان يحب النبى حبا شديدا فجعله الله معه فى الجنة . الرابع : قال الحسن : ان المؤمنين قالوا للنبى عليه السلام : مالنا منك إلا الدنيا ، فاذا كانت الآخرة رفعت فى الأولى فحزن النبى صلى الله عليه وسلم وحزنوا ، فنزلت هذه الآية . قال المحققون : لاننكر صحة هذه الروايات إلا أن سبب نزول الآية يجب أن يكون شيئا أعظم من ذلك ، وهو البعث على الطاعة والترغيب فيها ، فانك تعلم أن خصوص السبب لايقدح فى عموم اللفظ ، فهذه الآية عامة فى حق جميع المكلفين . وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله تعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر قوله (ومن يطع الله والرسول) يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكفى فى العمل به فى جانب الثبوت حصول ذلك المسمى مرة واحدة . قال القاضى : لابد من حمل هذا على غير ظاهره ، وأن تحمل الطاعة على فعل المأمورات وترك جميع المنهيات ، إذ لو حملناه على الطاعة الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار ، لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة . وعندى فيه وجه آخر ، وهو أنه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المذكور عقيب الصفة مشعر بكون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يطع الله)

أى ومن يطع الله فى كونه إلهاً، وطاعة الله فى كونه إلهاً هو معرفته والاقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته، فصارت هذه الآية تنبيها على أمرين عظيمين من أحوال المعاد، فالأول: هو أن منشأ جميع السعادات يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله، وكل من كانت هذه الأنوار فى قلبه أكثر، وصفاؤها أقوى، وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الاجسام أتم كان إلى السعادة أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل. والثانى: انه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم، ثم ذكر فى هذه الآية وعدهم بكونهم مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وهذا الذى وقع به الختم لابد أن يكون أشرف وأعلى مما قبله، ومعلوم أنه ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون فى عين تلك الدرجات، لأن هذا ممتنع، فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت علائقها مع الأرواح الكاملة فى الدنيا لسبب الحب الشديد، فاذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك، ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة. فكأن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على بعض، وبسبب هذه الانعكاسات تصير أنوارها فى غاية القوة، فكذا القول فى تلك الأرواح فانها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ماسوى الله، وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول، ثم ارتفعت الحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله، ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى بعض وصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب تلك العلائق الروحانية، فهذا الاحتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه.

﴿المسألة الثالثة﴾ ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين، كون الكل فى درجة واحدة، لأن هذا يقتضى التسوية فى الدرجة بين الفاضل والمفضول، وإنه لايجوز. بل المراد كونهم فى الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر، وإن بعد المكان، لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضا. وإذا أرادوا الزيارة والتلاقى قدروا عليه، فهذا هو المراد من هذه المعية.

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أنه تعالى ذكر النبيين، ثم ذكر أوصافا ثلاثة: الصديقين والشهداء والصالحين، واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين، فأما هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها، قال بعضهم: هذه الصفات كلها لموصوف واحد، وهى صفات متداخلة فانه لايمتنع فى الشخص الواحد أن يكون صديقاً وشهيداً وصالحا. وقال الآخرون: بل المراد

بكل وصف صنف من الناس ، وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايرا للمعطوف عليه ، وكما أن النبيين غير من ذكر بعدهم ، فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول فى سائر الصفات ، ولنبحث عن هذه الصفات الثلاث :

﴿الصفة الأولى﴾ الصديق: وهو اسم لمن عادته الصدق ، ومن غلب على عادته فعل إذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل ، كما يقال : سكير وشريب وخمير ، والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين ، وكفى الصدق فضيلة أن الايمان ليس إلا التصديق ، وكفى الكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب .

إذا عرفت هذا فنقول : للمفسرين فى الصديق وجوه : الأول : أن كل من صدق بكل الدين لايتخالجه فيه شك فهو صديق ، والدليل عليه قوله تعالى (والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون . الثانى : قال قوم : الصديقون أفاضل أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام . الثالث : أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فصار فى ذلك قدوة لسائر الناس ، وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان انه سبق إلى تصديق الرسول عليه الصلاة والسلام فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال «ماعرضت الاسلام على أحد إلا وله نبوة غير أبى بكر فانه لم يتلعثم» دل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الاسلام على أبى بكر قبله أبو بكر ولم يتوقف . فلو قدرنا أن اسلامه تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال : ان النبى صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الاسلام عليه ، وهذا لايكون قدحا فى أبى بكر، بل يكون قدحا فى الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ، ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى الرسول علمنا أنه صلى الله عليه وسلم ماقصر فى عرض الاسلام عليه ، والحديث دل على أن أبا بكر لم يتوقف البتة، فحصل من مجموع الأمرين ان أبا بكر رضى الله تعالى عنه أسبق الناس إسلاما ، أما بيان أنه كان قدوة لسائر الناس فى ذلك فلأن بتقدير أن يقال : إن إسلام على كان سابقا على إسلام أبى بكر، إلا أنه لايشك عاقل أن عليا ماصار قدوة فى ذلك الوقت، لأن عليا كان فى ذلك الوقت صبيا صغيرا، وكان أيضا فى تربية الرسول عليه الصلاة والسلام . وكان شديد القرب منه بالقرابة ، وأبو بكر ماكان شديد القرب منه بالقرابة وإيمان من هذا شأنه يكون سببا لرغبة سائر الناس فى الاسلام . وذلك لأنهم اتفقوا على انه رضى الله تعالى عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان رضى الله عنه. وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون رضي الله تعالى عنهم أجمعين حتى أسلموا ، فكان إسلامه

سببا لاقتداء هؤلاء الأكابر به . فثبت بمجموع ماذكرنا أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاما ، وثبت أن إسلامه صار سببا لاقتداء أفاضل الصحابة فى ذلك الاسلام ، فثبت أن أحق الامة بهذه الصفة أبو بكر رضى الله عنه . إذا عرفت هذا فنقول : هذا الذى ذكرناه يقتضى انه كان أفضل الخلق بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبيانه من وجهين : الأول : أن إسلامه لما كان أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» الثانى : أنه بعد أن أسلم جاهد فى الله وصار جهاده مفضيا إلى حصول الاسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص وعثمان بن مظعون وعلى رضى الله تعالى عنهم ، وجاهد على يوم أحد ويوم الأحزاب فى قتل الكفار ، ولكن جهاد أبى بكر رضى الله عنه أفضى إلى حصول الاسلام لمثل الذين هم أعيان الصحابة ، وجهاد على أفضى إلى قتل الكفار ، ولاشك أن الأول أفضل ، وأيضا فأبو بكر جاهد فى أول الاسلام حين كان النبى صلى الله عليه وسلم فى غاية الضعف ، وعلى إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب ، وكان الاسلام قويا فى هذه الأيام ، ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف أفضل من الجهاد وقت القوة ، ولهذا المعنى قال تعالى (لايستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا) فبين أن نصرة الاسلام وقت ماكان ضعيفا أعظم ثوابا من نصرته وقت ماكان قويا ، فثبت من مجموع ماذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو الصديق ، فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لايلتفت إليه فانه ينكره ، ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لامرتبة بعد النبوة فى الفضل والعلم إلا هذا الوصف وهو كون الانسان صديقا ، وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه. فانه أينما ذكر الصديق والنبى لم يجعل بينهما واسطة ، فقال فى وصف إسماعيل (إنه كان صادق الوعد) وفى صفة إدريس (إنه كان صديقا نبيا) وقال فى هذه الآية (مع النبيين والصديقين) يعنى انك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة ، وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية ، ولامتوسط بينهما ، وقال فى آية أخرى (والذى جاء بالصدق وصدق به) فلم يجعل بينهما واسطة ، وكما دلت هذه الدلائل على نفى الواسطة فقد وفق الله هذه الأمة الموصوفة بأنها خير أمة حتى جعلوا الامام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبا بكر على سبيل الاجماع ، ولما توفى رضوان الله عليه دفنوه إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين فى هذه الآية ، فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما فى الوجوه التى عددناها .

﴿الصفة الثانية﴾ الشهادة: والكلام فى الشهداء قد مر فى مواضع من هذا الكتاب ، ولا بأس بأن نعيد البعض فنقول: لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الانسان مقتول الكافر ، والذى يدل عليه وجوه: الأول: أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة مرتبة عظيمة فى الدين . وكون الانسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف، لأن هذا القتل قد يحصل فى الفساق ومن لا منزلة له عند الله . الثانى: أن المؤمنين قد يقولون: اللهم ارزقنا الشهادة ، فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله ذلك القتل وانه غير جائز ، لأن طلب صدور ذلك القتل من الكافر كفر ، فكيف يجوز أن يطلب من الله ماهو كفر ، الثالث: روى أنه صلى الله عليه وسلم قال: المبطون شهيد والغريق شهيد ، فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل ، بل نقول: الشهيد فعيل بمعنى الفاعل، وهو الذى يشهد بصحة دين الله تعالى تارة بالحجة والبيان . وأخرى بالسيف والسنان ، فالشهداء هم القائمون بالقسط ، وهم الذين ذكرهم الله فى قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) ويقال للمقتول فى سبيل الله شهيد من حيث أنه بذل نفسه فى نصرة دين الله ، وشهادته له بأنه هو الحق وماسواه هو الباطل ، واذا كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله فى الآخرة ، كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس)

﴿الصفة الثالثة﴾ الصالحون: والصالح هو الذى يكون صالحا فى اعتقاده وفى عمله ، فان الجهل فساد فى الاعتقاد ، والمعصية فساد فى العمل ، واذا عرفت تفسير الصديق والشهيد والصالح ظهر لك مابين هذه الصفات من التفاوت ، وذلك لأن كل من كان اعتقاده صوابا وكان عمله طاعة وغير معصية فهو صالح ، ثم ان الصالح قد يكون بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل ، وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف ، وقد لا يكون الصالح موصوفا بكونه قائما بهذه الشهادة ، فثبت أن كل من كان شهيدا كان صالحا ، وليس كل من كان صالحا شهيدا ، فالشهيد أشرف أنواع الصالح ، ثم ان الشهيد قد يكون صديقا وقد لا يكون: ومعنى الصديق الذى كان أسبق إيمانا من غيره، وكان إيمانه قدوة لغيره ، فثبت أن كل من كان صديقا كان شهيدا، وليس كل من كان شهيدا كان صديقا ، فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء عليهم السلام ، وبعدهم الصديقون ، وبعدهم من ليس له درجة إلا محض درجة الشهادة ، وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح . فالحاصل أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله ، والأنبياء يأخذون عن الملائكة ، كما قال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) والصديقون يأخذونه عن الأنبياء . والشهداء يأخذونه عن الصديقين ، لأنا بينا أن الصديق هو الذى يأخذ فى المرة الأولى عن

الأنبياء وصارقدوة لمن بعـده ، والصالحون يأخذونه عن الشهداء ، فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لاأحد يدخل الجنة إلا وهو داخل فى بعض هذه النعوت والصفات

ثم قال تعالى ﴿وحسن أولئك رفيقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : فيـه معنى التعجيب . كأنه قيل : ما أحسن أولئـك رفيقاً .

﴿المسألة الثانية﴾ الرفق فى اللغة لين الجانب ولطافة الفعل، وصاحبه رفيق . هذا معناه فى اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقا لارتفاق بعضهم ببعض .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الواحدى : إنمـا وحد الرفيق وهو صفة لجمع ، لأن الرفيق والرسول والبريد تذهب به العرب إلى الواحد وإلى الجمع قال تعالى (إنارسول رب العالمين) ولايجوزأن يقال حسن أولئك رجلا ، وبالجملة فهذا إنمـا يجوز فى الاسم الذى يكون صفة . أما إذاكان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز ، وجوزالزجاج ذلك فى الاسم أيضا وزعم أنه مذهب سيبويه ، وقيل : معنى قوله (وحسن أولئك فيقا) أى حسن كل واحد منهم رفيقا ، كماقال (يخرجكم طفلا)

﴿المسألة الرابعة﴾ «رفيقا» نصب على التمييز ، وقيل على الحال : أى حسن واحد منهم رفيقا

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أنه تعالى بين فيمن أطاع الله ورسوله أنه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، ثم لم يكترث بذلك ، بل ذكرأنه يكون رفيقاله ، وقدذكرنا أن الرفيق هوالذى يرتفق به فى الحضر والسفر ، فبين أن هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم ، وإنمـا يرتفقون بهم إذا نالوا منهم رفقا وخيرا ، ولقد ذكرنا مراراً كيفية هذا الارتفاق ، وأما على حسب الظاهر فلأن الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقاً له ، فأما إذا كان عظيم الشفقة عظيم الاعتناء بشأنه كان رفيقا له . فبين تعالى أن الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته

ثم قال تعالى ﴿ذلك الفضل من الله﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن قوله تعـالى (ذلك) إشارة إلى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب ، فلما حكم على كل ذلك بأنه فضل من الله دل هذا على أن الثواب غير واجب على الله ، ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه : الأول : القدرة على الطاعة إن كانت لاتصلح إلا للطاعة ، فخالق تلك القدرة هو الذى أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا ، وإن كانت صالحة للمعصية أيضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية إلا بخلق الداعى إلى الطاعة ، ويصير مجموع القدرة والداعى موجبا للفعل ، فخالق هذا المجموع هو الذى أعطى الطاعة ، فلا يكون فعله موجبا عليه

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا «٧١»

شيئا . الثانى : نعم الله على العبد لاتحصى وهى موجبة للطاعة والشكر ، واذا كانت الطاعات تقع فى مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب فى المستقبل . الثالث : أن الوجوب يستلزم استحقاق الذنب عند الترك ، وهذا الاستحقاق ينافى الالهية ، فيمتنع حصوله فى حق الاله تعالى ، فثبت أن ظاهر الآية كما دل على أن الثواب كله فضل من الله تعالى ، فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك أيضا ، وقالت المعتزلة : الثواب وإن كان واجبا لكن لايمتنع إطلاق اسم الفضل عليه ، وذلك أن العبد إنما استحق ذلك الثواب لأن الله تعالى كلفه والتكليف تفضل ، ولأنه تعالى هو الذى أعطى العقل والقدرة وأزاح الأعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة ، فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا كى ينتفع به ، فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز أن يوصف ذلك الثمن بأنه فضل من الواهب فكذا ههنا :

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (ذلك الفضل من الله) فيه احتمالان : أحدهما : أن يكون التقدير : ذلك هو الفضل من الله ، ويكون المعنى أن ذلك الثواب لكمال درجته كأنه هو الفضل من الله وأن ماسواه فليس بشىء ، والثانى : أن يكون التقدير : ذلك الفضل هو من الله ، أى ذلك الفضل المذكور ، والثواب المذكور هو من الله لامن غيره ، ولاشك أن الاحتمال الأول أبلغ .

ثم قال تعالى ﴿وكفى بالله عليما﴾ وله موقع عظيم فى توكيد ماتقدم من الترغيب فى طاعة الله لأنه تعالى نبه بذلك على أنه يعلم كيفية الطاعة وكيفية الجزاء والتفضل ، وذلك مما يرغب المكلف فى كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه .

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات أو انفروا جميعا ﴾

واعلم أنه تعالى عاد بعد الترغيب فى طاعة الله وطاعة رسوله إلى ذكر الجهاد الذى تقدم ، لانه أشق الطاعات ، ولأنه أعظم الامور التى بها يحصل تقوية الدين فقال (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الحذر والحذر بمعنى واحد ، كالأثر والاثر ، والمثل والمثل ، يقال : أخذ حذره إذا تيقظ واحترز من المخوف ، كأنه جعل الحذر آلته التى يقى بها نفسه ويعصم بها روحه ، والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من أنفسكم ، هذا ماذكره صاحب الكشاف .
وقال الواحدى رحمه الله فيه قولان : أحدهما : المراد بالحذر ههنا السلاح ، والمعنى خذوا سلاحكم ، والسلاح يسمى حذرا ، أى خذوا سلاحكم وتحذروا ، والثانى : أن يكون (خذوا حذركم) بمعنى

احذروا عدوكم لأن هذا الأمر بالحذر يتضمن الامر بأخذ السلاح، لأن أخذ السلاح هو الحذر من العدو ، فالتأويل أيضا يعود إلى الاول ، فعلى القول الاول الأمر مصرح بأخذ السلاح . وعلى القول الثانى أخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول: ذلك الذى أمر الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقتضى الوجود لم ينفع الحذر ، وان كان مقتضى العدم لاحاجة إلى الحذر ، فعلى التقديرين الامر بالحذر عبث وعنه عليه الصلاة والسلام قال «المقدور كائن والهم فضل» وقيل أيضا : الحذر لا يغنى من القدر فنقول : ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع ، فانه يقال : إن كان الانسان من أهل السعادة فى قضاء الله وقدره فلا حاجة إلى الايمان ، وان كان من أهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة . فهذا يفضى إلى سقوط التكليف بالكلية ، والتحقيق فى الجواب أنه لما كان الكل بقدر كان الامر بالحذر أيضا داخلا فى القدر، فكان قول القائل: أى فائدة فى الحذر كلاما متناقضا . لأنه لما كان هذا الحذر مقدرا فأى فائدة فى هذا السؤال الطاعن فى الحذر

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (فانفروا) يقال: نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا إذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب، واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون إذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ، ومثله قول النبى صلى الله عليه وسلم «وإذا استنفرتم فانفروا» والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ، ومنه يقال : فلان لافى العير ولافى النفير ، وقال أصحاب العربية : أصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع ، يقال نفر اليه إذا فزع اليه ، ونفر منه إذا فزع منه وكرهه ، ومعنى الآية فانفروا إلى قتال عدوكم .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال جميع أهل اللغة: الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة ، وأصلها من: ثبيت الشىء ، أى جمعته ، ويقال أيضاً : ثبيت على الرجل إذا أثنيت عليه ، وتأويله جمع محاسنه، فقوله (فانفروا ثبات أو انفروا جميعا) معناه: انفروا إلى العدو إماثبات، أى جماعات متفرقة ، سرية بعد سرية ، وإما جميعا، أى مجتمعين كوكبة واحدة ، وهذا المعنى أراد الشاعر فى قوله :

طاروا اليه زرافات ووحدانا

ومثله قوله تعالى ﴿فان خفتم فرجالا أو ركبانا﴾ أى على أى الحالتين كنتم فصلوا .

قوله تعالى ﴿وإن منكم لمن ليبطئن فان أصابتكم مصيبة قال قد أنعم الله على إذ لم أكن معهم

مَعَهُمْ شَهِيداً «٧٢» وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَالَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزاً عَظِيماً «٧٣»

شهيداً ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن قوله (وإن منكم) يجب أن يكون راجعا إلى المؤمنين الذين ذكرهم الله بقوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم) واختلفوا على قولين : الأول : المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فان قيل : قوله (وإن منكم لمن ليبطئن) تقديره: يا أيها الذين آمنوا إن منكم لمن ليبطئن، فاذا كان هذا المبطىء منافقا فكيف جعل المنافق قسما من المؤمن فى قوله (وإن منكم)

والجواب من وجوه : الأول : أنه تعالى جعل المنافق من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط . الثانى : أنه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لأنهم كانوا فى الظاهر متشبهين بأهل الايمان . الثالث : كأنه قيل : يا أيها الذين آمنوا فى زعمكم ودعواكم كقوله (يا أيها الذى نزل عليه الذكر)

﴿القول الثانى﴾ أن هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا : والتبطئة بمعنى الابطاء أيضاً ، وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه . وحكى أهل اللغة أن العرب تقول : ما أبطأ بك يافلان عنا ، وإدخالهم الباء يدل على أنه فى نفسه غير متعد ، فعلى هذا معنى الآية أن فيهم من يبطىء عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد ، فاذا ظفر المسلمون تمنوا أن يكونوا معهم ليأخذوا الغنيمة ، وان أصابتهم مصيبة سرهم أن كانوا متخلفين . قال : وهؤلاء هم الذين أرادهم الله بقوله (ياأيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض) قال: والذى يدل على أن المراد بقوله (ليبطئن) الابطاء منهم لا تثبيط غيرهم. ماحكاه تعالى من قولهم (ياليتنى كنت معهم) عند الغنيمة ، ولو كان المراد منه تثبيط الغير لم يكن لهذا الكلام معنى .وطعن القاضى فى هذا القول وقال : انه تعالى حكى عن هؤلاء المبطئين أنهم يقولون عند مصيبة المؤمنين (قد أنعم الله على اذ لم أكن معهم شهيدا) فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله تعالى ، ومثل هذا الكلام

انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين ، وأيضا لا يليق بالمؤمنين أن يقال لهم (كأن لم يكن بينكم وبينه) يعنى الرسول(مودة) فثبت أنه لا يمكن حمله على المؤمنين ، وإنما يمكن حمله على المنافقين ، ثم قال : فان حمل على أنه من الابطاء والتثاقل صح فى المنافقين، لأنهم كانوا يتأخرون عن الجهاد ويتثاقلون ولا يسرعون إليه ، وإن حمل على تثبيط الغير صح أيضا فيهم، فقد كانوا يثبطون كثيراً من المؤمنين بما يوردون عليهم من أنواع التلبيس ، فكلا الوصفين موجود فى المنافقين ، وأكثر المفسرين حمله على تثبيط الغير ، فكأنهم فصلوا بين أبطأ وبطأ، فجعلوا الأول لازما ، والثانى متعدياً ، كما يقال فى أحب وحب ، فان الأول لازم والثانى متعد

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج «من» فى قوله (لمن ليبطئن) موصولة بالحال للقسم كأن هذا لو كان كلاما لك لقلت إن منكم لمن حلف بالله ليبطئن .

ثم قال تعالى ﴿فان أصابتكم مصيبة﴾ يعنى من القتل والانهزام وجهد من العيش . يعنى لم أكن معهم شهيداً حاضراً حتى يصيبنى ما أصابهم من البلاء والشدة (ولئن أصابكم فضل من الله) من ظفر وغنيمة ليقولن (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزاً عظيما) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحفص عن عاصم (كأن لم تكن) بالتاء المنقطة من فوق يعنى المودة ، والباقون بالياء لتقدم الفعل . قال الواحدى : وكلا القراءتين قد جاء به التنزيل . قال (قد جاءتكم موعظة من ربكم) وقال فى آية أخرى (فمن جاءه موعظة من ربه) فالتأنيث هو الأصل والتذكير يحسن إذا كان التأنيث غير حقيقى ، سيما إذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ الحسن (ليقولن) بضم اللام أعاد الضمير إلى معنى «من» لأن قوله (لمن ليبطئن) فى معنى الجماعة، إلا أن هذه القراءة ضعيفة لأن «من» وإن كان جماعة فى المعنى لكنه مفرد فى اللفظ ، وجانب الافراد قد ترجح فى قوله (قال قد أنعم الله على) وفى قوله (ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما)

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لو كان التنزيل هكذا : ولئن أصابكم فضل من الله ليقولن ياليتنى كنت معهم فأفوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا ، فكيف وقع قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) فى البين ؟

وجوابه : أنه اعتراض وقع فى البين وهو فى غاية الحسن ، بيانه أنه تعالى حكى عن هذا المنافق أنه إذا وقعت للمسلمين نكبة أظهر السرور الشديد بسبب أنه كان متخلفاعنهم ، ولو فازوا بغنيمة

فَلْيُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا «٧٤»

ودولة أظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ، ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان إلا فى حق الأجنبى العدو ، لأن من أحب إنسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه ، فاما إذا قلبت هذه القضية فذاك إظهار للعداوة .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إنه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ، ثم أراد أن يحكى حزنه عند دولة المسلمين بسبب أنه فاته الغنيمة ، فقبل أن يذكر هذا الكلام بتمامه ألقى فى البين قوله (كأن لم تكن بينكم وبينه مودة) والمراد التعجب كأنه تعالى يقول : انظروا إلى مايقول هذا المنافق كأنه ليس بينكم أيها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة أصلا ، فهذا هو المراد من الكلام ، وهو وإن كان كلاما واقعا فى البين على سبيل الاعتراض إلا أنه فى غاية الحسن

قوله تعالى ﴿فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذم المبطئين فى الجهاد عاد إلى الترغيب فيه فقال (فليقاتل فى سبيل الله) وللمفسرين فى قوله (يشرون الحياة الدنيا) وجهان : الأول : أن (يشرون) معناه يبيعون قال ابن مفرغ

وشريت بردا ليتنى من بعد برد كنت هامه

قال : وبرد هو غلامه ، وشريته بمعنى بعته ، وتمنى الموت بعد بيعه، فكان معنى الآية : فليقاتل فى سبيل الله الذين يبيعون الحياة الدنيا بالآخرة ، وهو كقوله (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به)

﴿والقول الثانى﴾ معنى قوله (يشرون) أى يشترون قالوا : والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد ، وتقرير الكلام : فليقاتل الذين يختارون الحياة الدنيا على الآخرة ، وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره : آمنوا ثم قاتلوا لاستحالة حصول الأمر بشرائع الاسلام قبل حصول الاسلام . وعندى فى الآية احتمالات أخرى : أحدها : أن الانسان لما أراد أن يبذل هذه الحياة الدنيا فى سبيل الله بخلت نفسه بها ، فاشتراها من نفسه بسعادة الآخرة ليقدر على بذلها فى سبيل الله بطيبة النفس . وثانيها : أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لأجله يترك الانسان

وَمَالَكُمْ لَاتُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا «٧٥»

القتال ، فان من ترك القتال فانما يتركه رغبة فى الحياة الدنيا ، وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة ، فكأنه قيل له : اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفانى على الباقى . وثالثها : كأنه قيل : الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحياة الدنيا على الآخرة اذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة واذا كان كذلك فليقاتلوا، فانهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة فى الدنيا، لأنهم بالمقاتلة يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال ، فهذه وجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده .

ثم قال تعالى ﴿ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما﴾ والمعنى من يقاتل فى سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا للكفار فسوف نؤتيه أجرا عظيما ، وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ، ومعلوم أنه لاواسطة بين هاتين الحالتين ، فاذا كان الأجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد . وهذا يدل على أن المجاهد لابد وأن يوطن نفسه على أنه لابد من أحد أمرين ، إما أن يقتله العدو، وإما أن يغلب العدو ويقهره ، فانه اذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة ، فأما اذا دخل لاعلى هذا العزم فما أسرع مايقع فى الفرار ، فهذا معنى ماذكره لله تعالى من التقسيم فى قوله (فيقتل أو يغلب)

قوله تعالى ﴿ومالكم لاتقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيرا﴾

اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال ، فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الأمر بالجهاد وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ومالكم لاتقاتلون) يدل على أن الجهاد واجب ، ومعناه أنه لاعذر لكم فى ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى مابلغ فى الضعف ، فهذا حث شديد على القتال ، وبيان العلة التى لها صار القتال واجبا، وهو مافى القتال من

تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدى الكفرة ، لأن هذا الجمع إلى الجهاد يجرى مجرى فكاك الأسير .

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة قوله (وما لكم لاتقاتلون فى سبيل الله) انكار عليهم فى ترك القتال وبيان أنه لاعذر لهم البتة فى تركه ، ولو كان فعل العبد بخلق الله لبطل هذا الكلام لأن من أعظم العذر أن الله ماخلقه وما أراده وما قضى به ، وجوابه مذكور .

﴿المسألة الثالثة﴾ اتفقوا على أن قوله (والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان) متصل بما قبله ، وفيه وجهان : أحدهما : أن يكون عطفا على السبيل . والمعنى : مالكم لاتقاتلون فى سبيل الله وفى المستضعفين . والثانى : أن يكون معطوفا على اسم الله عز وجل ، أى فى سبيل الله وفى سبيل المستضعفين .

﴿المسألة الرابعة﴾ المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة ، وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدا . قال ابن عباس : كنت أنا وأمى من المستضعفين من النساء والولدان .

﴿المسألة الخامسة﴾ الولدان : جمع الولد ، ونظيره مما جاء على فعل وفعلان ، نحو حزب وحزبان ، وورك وركان ، كذلك ولد وولدان . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الاحرار والحرائر ، وبالولدان العبيد والاماء ، لأن العبد والأمة يقال لهما الوليد والوليدة ، وجمعهما الولدان والولائد ، إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والاناث تغليبا للذكور على الاناث ، كما يقال آباء وإخوة والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ إنما ذكر الله الولدان مبالغة فى شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاما لآبائهم وأمهاتهم ، ومبغضة لهم بمكانهم ، ولأن المستضعفين كانوا يشركون صبيانهم فى دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا ، كما وردت السنة باخراجهم فى الاستسقاء ، ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون (ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة ، وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : القرية مؤنثة ، وقوله (الظالم أهلها) صفة للقرية ولذلك خفض ،

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِى سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا «٧٦»

فكان ينبغى أن يقال : الظالمة أهلها ، وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل ، والأصل فى هذا الباب : أنك اذا أدخلت الألف واللام فى الأخير أجريته على الأول فى تذكيره وتأنيثه، نحو قولك : مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ، ومررت برجل جميل الجارية ، واذا لم تدخل الألف واللام فى الأخير حملته على الثانى فى تذكيره وتأنيثه كقولك : مررت بامرأة كريم أبوها ، ومن هذا قوله تعالى (أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها) ولو أدخلت الألف واللام على الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل ، وإنما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لأنه صفة للأهل ، والأهل منتسبون إلى القرية ، وهذا القدر كاف فى صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه ، فالقيام للأب وقد جعلته وصفا للرجل ، وإنما كان هذا القدر كافيا فى صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز ، وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ فى قوله (واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا) قولان : فالأول : قال ابن عباس : يريدون اجعل علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا ، ، فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبى عليه الصلاة والسلام لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميراً لهم ، فكان الولى هو الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان النصير عتاب بن أسيد ، وكان عتاب ينصف الضعيف من القوى والذليل من العزيز . الثانى : المراد : واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة ، والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا .

قوله تعالى ﴿الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا﴾

واعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لاعبرة بصورة الجهاد . بل العبرة بالقصد والداعى ، فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله وإعلاء كلمته ، والكافرون يقاتلون فى سبيل الطاغوت ، وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه فى فعله رضا غير الله فهو فى سبيل الطاغوت ، لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهى أن القتال إما أن يكون فى سبيل الله : أو فى سبيل

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا «٧٧»

الطاغوت وجب أن يكون ماسوى الله طاغوتا، ثم إنه تعالى أمر المقاتلين فى سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان، وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا، لأن الله ينصر أولياءه، والشيطان ينصر أولياءه ولا شك أن نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه، ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وان كانوا حال حياتهم فى غاية الفقر والذلة، وأما الملوك والجبابرة فاذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى فى الدنيا رسمهم ولا ظلهم، والكيد السعى فى فساد الحال على جهة الاحتيال عليه يقال: كاده يكيده إذا سعى فى إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة إدخال (كان) فى قوله (كان ضعيفا) للتأكيد لضعف كيده، يعنى أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة.

قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا﴾

وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية صفة للمؤمنين أو المنافقين؟ فيه قولان: الأول: أن الآية نزلت فى المؤمنين. قال الكلبى: نزلت فى عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبى وقاص، كانوا مع النبى صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة، ويلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون: ائذن لنا فى قتالهم ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: كفوا أيديكم فانى لم أومر بقتالهم، واشتغلوا باقامة دينكم

من الصلاة والزكاة ، فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم فى وقعة بدر كرهه بعضهم ، فأنزل الله هذه الآية . واحتج الذاهبون إلى هذا القول بان الذين يحتاج الرسول أن يقول لهم : كفوا عن القتال هم الراغبون فى القتال، والراغبون فى القتال هم المؤمنون ، فدل هذا على أن الآية نازلة فى حق المؤمنين . ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم انا مؤمنون وانا نريد قتال الكفار ومحاربتهم ، فلما أمر الله بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر منهم خلاف ما كانوا يقولونه .

﴿القول الثانى﴾ أن الآية نازلة فى حق المنافقين ، واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين . فالأول : أنه تعالى قال فى وصفهم (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق ، لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى . والثانى : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ربنا لم كتبت علينا القتال ، والاعتراض على الله ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين . الثالث : أنه تعالى قال للرسول (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وهذا الكلام يذكر مع من كانت رغبته فى الدنيا أكثر من رغبته فى الآخرة ، وذلك من صفات المنافقين .

وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد ، وهو أن حب الحياة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع ، فالخشية المذكورة فى هذه الآية محمولة على هذا المعنى ، وقولهم (لم كتبت علينا القتال) محمول على التمنى لتخفيف التكليف لا على وجه الانكار لايجاب الله تعالى، وقوله تعالى (قل متاع الدنيا قليل) مذكور لا لأن القوم كانوا منكرين لذلك ، بل لأجل إسماع الله لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحياة ، فحينئذ يزول من قلبهم نفرة القتال وحب الحياة ويقدمون على الجهاد بقلب قوى ، فهذا مافى تقرير هذين القولين والله أعلم ، والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) ولا شك أن هذا من كلام المنافقين ، فاذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التى نحن فى تفسيرها ثم المعطوف فى المنافقين وجب أن يكون المعطوف عليهم فيهم أيضا

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن إيجاب الصلاة والزكاة كان مقدما على إيجاب الجهاد ، وهذا هو الترتيب المطابق لما فى العقول، لأن الصلاة عبارة عن التعظيم لأمر الله ، والزكاة عبارة عن الشفقة على خلق الله ، ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (كخشية الله) مصدر مضاف إلى المفعول

﴿المسألة الرابعة﴾ ظاهر قوله (أو أشد خشية) يوهم الشك ، وذلك على علام الغيوب محال. وفيه وجوه من التأويل : الأول : المراد منه الابهام على المخاطب، بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة والشدة . وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله ، بل بقى إما أن يكون مساويا أو أزيد ، فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه ، بل يوجب إبقاء الابهام فى هذين القسمين على المخاطب . الثانى : أن يكون «أو» بمعنى الواو ، والتقدير : يخشونهم كخشية الله وأشد خشية ، وليس بين هذين القسمين منافاة، لأن من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشيته من الله وزيادة . الثالث : أن هذا نظير قوله (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون) يعنى أن من يبصرهم يقول هذا الكلام ، فكذا ههنا والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال﴾

واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا مؤمنين فهم إنما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله، لكن جزعا من الموت وحبا للحياة ، وإن كانوا منافقين فمعلوم أنهم كانوا منكرين لكون الرب تعالى كاتبا للقتال عليهم ، فقالوا ذلك على معنى أنه تعالى كتب القتال عليهم فى زعم الرسول عليه الصلاة والسلام وفى دعواه، ثم قالوا (لولا أخرتنا إلى أجل قريب) وهذا كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم ، أى هلا تركتنا حتى نموت بآجالنا، ثم إنه تعالى أجاب عن شبهتهم فقال (قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى) وإنما قلنا : إن الآخرة خير لوجوه : الأول : ان نعم الدنيا قليلة، ونعم الآخرة كثيرة . والثانى : ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة . والثالث : أن نعم الدنيا مشوبة بالهموم والغموم والمكاره، ونعم الآخرة صافية عن الكدورات . والرابع : أن نعم الدنيا مشكوكة فان أعظم الناس تنعما لا يعرف أنه كيف يكون عاقبته فى اليوم الثانى ، ونعم الآخرة يقينية ، وكل هذه الوجوه توجب رجحان الآخرة على الدنيا ، إلا أن هذه الخيرية إنما تحصل للمؤمنين المتقين ، فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله (لمن اتقى) وهذا هو المراد من قوله عليه الصلاة والسلام «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»

ثم قال تعالى ﴿ولا تظلمون فتيلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى (يظلمون) بالياء على أنه راجع إلى المذكورين فى قوله (ألم تر إلى الذين قيل) والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ، ويؤيد التاء قوله (قل متاع الدنيا قليل) فان قوله (قل) يفيد الخطاب .

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِى بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَايَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا «٧٨»

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة : الآية تدل على أنهم يستحقون على طاعتهم الثواب ، وإلا لما تحقق نفى الظلم ، وتدل على أنه تعالى يصح منه الظلم وإن كنا نقطع بأنه لا يفعل ، وإلا لما صح التمدح به .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ولا يظلمون فتيلا) أى لا ينقصون من ثواب أعمالهم مثل فتيل النواة وهو ماتفتله بيدك ثم تلقيه احتقاراً . وقد مضى الكلام فيه

قوله تعالى ﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة﴾

والمقصود من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم أنهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال ، فقال تعالى (أينما تكونوا يدرككم الموت) فبين تعالى أنه لاخلاص لهم من الموت ، والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة ، فاذا كان لابد من الموت، فبأن يقع على وجه يكون مستعقباً للسعادة الأبدية كان أولى من أن لا يكون كذلك ، ونظير هذه الآية قوله (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذاً لا تمتعون إلا قليلا) والبروج فى كلام العرب هى القصور والحصون ، وأصلها فى اللغة من الظهور ، يقال : تبرجت المرأة ، إذا أظهرت محاسنها ، والمشيدة المرتفعة ، وقرئ (مشيدة) قال صاحب الكشاف : من شاد القصر إذا رفعه أو طلاه بالشيد وهو الجص ، وقرأ نعيم بن ميسرة بكسر الياء وصفاً لها بفعل فاعلها مجازا . كما قالوا : قصيدة شاعرة ، وإنما الشاعر قائلها

قوله تعالى ﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عندالله فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين

فى سعادة الآخرة حكى عنهم فى هذه الآية خصلة أخرى قبيحة أقبح من الأولى ، وفى النظم وجه آخر ، وهو أن هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين فى الجهاد من عادتهم أنهم إذا جاهدوا وقاتلوا فان أصابوا راحة وغنيمة قالوا: هذه من عند الله، وإن أصابهم مكروه قالوا : هذا من شؤم مصاحبة محمد صلى الله عليه وسلم . وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم ، وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى الحسنة والسيئة وجوها : الأول : قال المفسرون : كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين أمسك الله عنهم بعض الامساك كما جرت عادته فى جميع الأمم ، قال تعالى (وما أرسلنا فى قرية من نبى إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء) فعند هذا قال اليهود والمنافقون : مارأينا أعظم شؤما من هذا الرجل ، نقصت ثمارنا وغلت أسعارنا منذ قدم ، فقوله تعالى (وان تصبهم حسنة) يعنى الخصب ورخص السعر وتتابع الأمطار قالوا : هذا من عند الله (وان تصبهم سيئة) جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد ، وهذا كقوله تعالى (فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه) وعن قوم صالح (قالوا اطيرنا بك وبمن معك)

﴿القول الثانى﴾ المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ، ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضى : والقول الأول هو المعتبر لأن اضافة الخصب والغلاء إلى الله وكثرة النعم وقلتها إلى الله جائزة ، أما إضافة النصر والهزيمة إلى الله فغير جائزة، لأن السيئة إذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم يجز إضافتها إلى الله ، وأقول : القول كما قال على مذهبه ، أما على مذهبنا فالكل داخل فى قضاء الله وقدره .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن السيئة تقع على البلية والمعصية ، والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون) وقال (ان الحسنات يذهبن السيئات)

إذا عرفت هذا فنقول : قوله (وان تصبهم حسنة) يفيد العموم فى كل الحسنات ، وكذلك قوله (وان تصبهم سيئة) يفيد العموم فى كل السيئات ، ثم قال بعد ذلك (قل كل من عند الله) فهذا تصريح بأن جميع الحسنات والسيئات من الله ، ولما ثبت بما ذكرنا أن الطاعات والمعاصى داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على أن جميع الطاعات والمعاصى من الله وهو المطلوب .

فان قيل : المراد ههنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية، ويدل عليه وجوه : الأول: اتفاق الكل على أن هذه الآية نازلة فى معنى الخصب والجدب فكانت مختصة بهما . الثانى : أن الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها أصابتنى ، إنما يقال أصبتها ، وليس فى كلام العرب

أصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا ، أو أصابته سيئة بمعنى عمل معصية ، فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان أصبتم حسنة . الثالث : لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة ، وههنا أجمع المفسرون على أن المنفعة مرادة ، فيمتنع كون الطاعة مرادة، ضرورة أنه لايجوز استعمال اللفظ المشترك فى مفهوميه معا .

فالجواب عن الأول : أنكم تسلمون أن خصوص السبب لايقدح فى عموم اللفظ .

والجواب عن الثانى : أنه يصح أن يقال : أصابنى توفيق من الله وعون من الله ، وأصابه خذلان من الله ، ويكون مراده من ذلك التوفيق والعون تلك الطاعة، ومن الخذلان تلك المعصية .

والجواب عن الثالث : أن كل ما كان منتفعا به فهو حسنة ، فان كان منتفعا به فى الآخرة فهو الطاعة ، وإن كان منتفعا به فى الدنيا فهو السعادة الحاضرة ، فاسم الحسنة بالنسبة إلى هذين القسمين متواطىء الاشتراك، فزال السؤال . فثبت أن ظاهر الآية يدل على ماذكرناه ، ومما يدل على أن المراد ليس إلا ذاك ماثبت فى بدائه العقول أن كل موجود فهو إما واجب لذاته ، وإما ممكن لذاته ، والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى ، والممكن لذاته كل ماسواه ، فالممكن لذاته إن استغنى عن المؤثر فسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع ، وحينئذ يلزم نفى الصانع ، وإن كان الممكن لذاته محتاجا إلى المؤثر ، فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ماسوى الله مستنداً إلى الله ، وهذا الحكم لايختلف بأن يكون ذلك الممكن ملكا أو جمادا أو فعلا للحيوان أوصفة للنبات ، فان الحكم لاستناد الممكن لذاته إلى الواجب لذاته لما بينا من كونه ممكنا كان الكل فيه على السوية ، وهذا برهان أوضح وأبين من قرص الشمس على أن الحق ما ذكره تعالى ، وهو قوله (قل كل من عند الله)

ثم قال تعالى ﴿ فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ انه لما كان البرهان الدال على أن كل ماسوى الله مستنداً إلى الله على الوجه الذى لخصناه فى غاية الظهور والجلاء ، قال تعالى (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا) وهذا يجرى مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره . قالت المعتزلة : بل هذه الآية دالة على صحة قولنا، لأنه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة ، لأن السبب فى عدم حصول هذه المعرفة هو أنه تعالى ماخلقها وما أوجدها ، وذلك يبطل هذا التعجب ، فحصول هذا التعجب يدل على أنه إنما تحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى .

واعلم أن هذا الكلام ليس إلا التمسك بطريقة المدح والذم ، وقد ذكرنا أنها معارضة بالعلم .

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا «٧٩»

﴿المسألة الثانية﴾ قالت المعتزلة: أجمع المفسرون على أن المراد من قوله (لايكادون يفقهون حديثا) أنهم لايفقهون هـذه الآية المذكورة فى هـذا الموضع ، وهذا يقتضى وصف القرآن بأنه حديث . والحديث فعيل بمعنى مفعول ، فيلزم منه أن يكون القرآن محدثا .

والجواب : مرادكم بالقرآن ليس إلا هذه العبارات ، ونحن لاننازع فى كونها محدثة .

﴿المسألة الثالثة﴾ الفقه : الفهم، يقال أوتى فلان فقها ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس «فقهه فى التأويل» أى فهمه .

ثم قال تعالى ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً﴾

قال أبو على الجبائى : قد ثبت أن لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة، وتارة يقع على الذنب والمعصية . ثم إنه تعالى أضاف السيئة إلى نفسه فى الآية الأولى بقوله (قل كل من عند الله) وأضافها فى هـذه الآية إلى العبـد بقوله (وما أصابك من سيئـة فمن نفسك) فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وإزالة التناقض عنهما ، ولمـا كانت السيئة بمعنى البـلاء والشدة مضافة إلى الله وجب أن تـكون السيئة بمعنى المعصية مضافة إلى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين ، قال : وقد حمل المخالفون أنفسهم على تغيير الآية وقرؤا (فمن تعسك) فغيروا القرآن وسلـكوا مثل طريقة الرافضة من ادعاء التغيير فى القرآن .

فان قيل : فلماذا فصل تعالى بين الحسنة والسيئة فى هذه الآية فأضاف الحسنة التى هى الطاعة إلى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم ؟

قلنا : لأن الحسنة وإن كانت من فعل العبد فانمـا وصل اليها بتسهيله تعـالى وألطافه فصحت الاضافة إليه . وأما السيئة التى هى من فعل العبد فهى غير مضافة إلى الله تعالى لا بأنه تعالى فعلها ولا بأنه أرادها، ولا بأنه أمر بها. ولا بأنه رغب فيها ، فلا جرم انقطعت إضافة هذه السيئة من جميع الوجوه إلى الله تعالى . هذا منتهى كلام الرجل فى هذا الموضع .

ونحن نقول : هذه الآية دالة على أن الايمـان حصل بتخليق الله تعـالى ، والقوم لايقولون به فصاروا محجوجين بالآية .

إنمـا قلنا : إن الآية دالة على ذلك لأن الايمـان حسنة ، وكل حسنة فمن الله .

إنمـا قلنا : إن الايمـان حسنة ، لأن الحسنة هى الغبطة الخالية عن جميع جهات القبح ، ولاشك أن الايمـان كذلك ، فوجب أن يكون حسنة لأنهم اتفقوا على أن قوله (ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله) المراد به كلمة الشهادة ، وقيل فى قوله (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) قيل: هو لا إله إلا الله . فثبت أن الايمـان حسنة ، وإنمـا قلنا إن كل حسنة من الله لقوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) وقوله (ما أصابك من حسنة) يفيد العموم فى جميع الحسنات ، ثم حكم على كلها بأنها من الله ، فيلزم من هاتين المقدمتين، أعنى أن الايمـان حسنة ، وكل حسنة من الله، القطع بأن الايمـان من الله .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من كون الايمـان من الله هو أن الله أقدره عليه وهداه إلى معرفة حسنه، وإلى معرفة قبح ضده الذى هو الكفر؟

قلنا : جميع الشرائع مشتركة بالنسبة إلى الايمـان والكفر عندكم ، ثم إن العبد باختيار نفسه أوجد الايمـان ، ولا مدخل لقدرة الله وإعانته فى نفس الايمـان . فكان الايمـان منقطعا عن الله فى كل الوجوه ، فكان هذا مناقضا لقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله) فثبت بدلالة هذه الآية أن الايمـان من الله ، والخصوم لايقولون به، فصاروا محجوجين فى هذه المسألة ، ثم اذا أردنا أن نبين أن الكفر أيضا من الله .

قلنا فيه وجوه : الأول : أن كل من قال: الايمـان من الله قال: الكفر من الله ، فالقول بأن أحدهما من الله دون الآخر مخالف لاجماع الأمة . الثانى : أن العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر إما أن تكون صالحة لايجاد الايمـان أو لا تكون، فان كانت صالحة لايجاد الايمـان فحينئذ يعود القول فى أن إيمـان العبد منه ، وإن لم تكن صالحة لايجـاد الايمـان فحينئذ يكون القادر على الشىء غير قادر على ضده ، وذلك عندهم محال ، ولأن على هذا التقدير تكون القدرة موجبة للمقدور ، وذلك يمنع من كونه قادرا عليه، فثبت أنه لمـا لم يكن الايمـان منه وجب أن لايكون الكفر منه . الثالث : أنه لمـا لم يكن العبد موجدا للايمـان فبأن لايكون موجدا للكفر أولى ، وذلك لأن المستقل بايجاد الشىء هو الذى يمكنه تحصيل مراده ، ولانرى فى الدنيا عاقلا إلا ويريد أن يكون الحاصل فى قلبه هو الايمان والمعرفة والحق ، وإن أحدا من العقلاء لايريد أن يكون الحاصل فى قلبه هو

الجهل والضلال والاعتقاد الخطأ ، فاذا كان العبد موجداً لأفعال نفسه وهو لا يقصد إلا تحصيل العلم الحق المطابق ، وجب أن لا يحصل فى قلبه إلا الحق ، فاذا كان الايمان الذى هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقطع بايجاده، فبأن يكون الجهل الذى ما أراده وما قصد تحصيله وكان فى غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك أولى . والحاصل أن الشبهة فى أن الايمان واقع بقدرة العبد أشد من الشبهة فى وقوع الكفر بقدرته ، فلما بين تعالى فى الايمان أنه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذى ذكرناه . فهذا جملة الكلام فى بيان دلالة هذه الآية على مذهب إمامنا .

أما ما احتج الجبائى به على مذهبه من قوله (وما أصابك من سيئة فمن نفسك)

فالجواب عنه من وجهين : الأول : أنه تعالى قال حكاية عن ابراهيم عليه السلام (وإذا مرضت فهو يشفين) أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى الله ، فلم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقا للمرض والشفاء ، بل إنما فصل بينهما رعاية الأدب ، فكذا ههنا، فانه يقال : يامدبر السموات والأرض، ولا يقال يامدبر القمل والصيبان والخنافس ، فكذا ههنا . الثانى : أكثر المفسرين قالوا فى تفسير قول ابراهيم (هذا ربى) أنه ذكر هذا استفهاما على سبيل الانكار ، كأنه قال : أهذا ربى . فكذا ههنا . كأنه قيل : الايمان الذى وقع على وفق قصده قد بينا أنه ليس واقعا منه . بل من الله ، فهذا الكفر ماقصده وما أراده وما رضى به البتة ، أفيدخل فى العقل أن يقال : إنه وقع به ؟ فانا بينا أن الحسنة فى هذه الآية يدخل فيها الايمان، والسيئة يدخل فيها الكفر، أما قراءة من قرأ (فمن تعسك) فنقول : إن صح أنه قرأ بهذه الآية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه ، وإن لم يصح ذلك فالمراد أن من حمل الآية على أنها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر فى تفسير الاستفهام على سبيل الانكار هذا الكلام ، لأنه لما أضاف السيئة اليهم فى معرض الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد أنها غير مضافة اليهم، فذكر هذا القائل قوله (فمن تعسك) لا على اعتقاد أنه من القرآن . بل لأجل أنه يجرى مجرى التفسير لقولنا : إنه استفهام على سبيل الانكار ، ومما يدل دلالة ظاهرة على أن المراد من هذه الآيات إسناد جميع الأمور إلى الله تعالى، قوله تعالى بعد هــــذه الآية (وأرسلناك للناس رسولا) يعنى ليس لك إلا الرسالة والتبليغ ، وقد فعلت ذلك وما قصرت (وكفى بالله شهيداً) على جدك وعدم تقصيرك فى أداء الرسالة وتبليغ الوحى، فأما حصول الهداية فليس إليك بل إلى الله ، ونظيره قوله تعالى (ليس لك من الأمر شىء) وقوله (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء) فهذا جملة ماخطر بالبال فى هذه الآية، والله أعلم بأسرار كلامه

مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا «٨٠»

ثم إنه تعالى أكد هذا الذى قلناه

فقال تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾

والمعنى أن من أطاع الرسول لكونه رسولا مبلغا إلى الخلق أحكام الله فهو فى الحقيقة ما أطاع إلا الله ، وذلك فى الحقيقة لا يكون إلا بتوفيق الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ، فان من أعماه الله عن الرشد وأضله عن الطريق ، فان أحداً من الخلق لا يقدر على إرشاده

واعلم أن من أنار الله قلبه بنور الهداية قطع بأن الأمر كما ذكرنا ، فانك ترى الدليل الواحد تعرضه على شخصين فى مجلس واحد ، ثم إن أحدهما يزداد إيماناً على إيمان عند سماعه ، والآخر يزداد كفراً على كفر عند سماعه ، ولو أن المحب لذلك الكلام أراد أن يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ، ولو أن المبغض له أراد أن يخرج عن قلبه بغض ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ، ثم بعد أيام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محباً ، فمن تأمل للبرهان القاطع الذى ذكرناه فى أنه لابد من إسناد جميع الممكنات إلى واجب الوجود ، ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذى ذكرناه ، ثم لم يقطع بأن الكل بقضاء الله وقدره ، فليجعل واقعته من أدل الدلائل على أنه لا تحصل الهداية إلا بخلق الله من جهة أن مع العلم بمثل هذا الدليل ، ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل فى قلبه هذا الاعتقاد ، عرف أنه ليس ذلك إلا بأن الله صده عنه ومنعه منه . بقى فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) من أقوى الدلائل على أنه معصوم فى جميع الأوامر والنواهى وفى كل ما يبلغه عن الله ، لأنه لو أخطأ فى شىء منها لم تكن طاعته طاعة الله وأيضا وجب أن يكون معصوما فى جميع أفعاله ، لأنه تعالى أمر بمتابعته فى قوله (فاتبعوه) والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لأجل أنه فعل ذلك الغير ، فكان الآتى بمثل ذلك الفعل مطيعاً لله فى قوله (فاتبعوه) فثبت أن الانقياد له فى جميع أقواله وفى جميع أفعاله ، إلا ما خصه الدليل ، طاعة لله وانقياد لحكم الله

﴿المسألة الثانية﴾ قال الشافعى رضى الله عنه فى كتاب الرسالة فى باب فرض الطاعة للرسول : ان قوله تعالى (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أن كل تكليف كلف الله به عباده فى باب الوضوء والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأبواب فى القرآن ، ولم يكن ذلك التكليف مبينا فى القرآن ، فحينئذ لا سبيل لنا إلى القيام بتلك التكاليف إلا ببيان الرسول ، وإذا كان الأمر كذلك

وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ الَّذِى تَقُولُ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا «٨١»

لزم القول بأن طاعة الرسول عين طاعة الله ، هذا معنى كلام الشافعى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من يطع الرسول فقد أطاع الله) يدل على أنه لاطاعة إلا لله البتة ، وذلك لأن طاعة الرسول لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لاتكون إلا طاعة لله ، فكانت الآية دالة على أنه لاطاعة لأحد إلا لله . قال مقاتل فى هذه الآية : ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول «من أحبنى فقد أحب الله ومن أطاعنى فقد أطاع الله» فقال المنافقون : لقد قارب هذا الرجل الشرك وهو أن ينهى أن نعبد غير الله ، ويريد أن نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى ، فأنزل الله هذه الآية .

واعلم أنا بينا كيفية دلالة الآية على أنه لاطاعة ألبتة للرسول ، وإنما الطاعة لله . أما قوله (ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد من التولى هو التولى بالقلب ، يعنى يامحمد حكمك على الظواهر ، أما البواطن فلا تتعرض لها . والثانى : أن المراد به التولى بالظاهر ، ثم ههنا فى قوله (فما أرسلناك عليهم حفيظا) قولان : الأول : معناه فلا ينبغى أن تغتم بسبب ذلك التولى وأن تحزن ، فما أرسلناك لتحفظ الناس عن المعاصى ، والسبب فى ذلك أنه عليه الصلاة والسلام كان يشتد حزنه بسبب كفرهم وإعراضهم ، فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عليه الصلاة والسلام عن ذلك الحزن . الثانى : أن المعنى فما أرسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى وهو كقوله (لا إكراه فى الدين) ثم نسخ هذا بعده بآية الجهاد .

قال الله تعالى ﴿ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب مايبيتون فأعرض عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا﴾

أى ويقولون إذا أمرتهم بشىء (طاعة) بالرفع ، أى أمرنا وشأننا طاعة ، ويجوز النصب بمعنى أطعناك طاعة ، وهذا كما إذا قال الرجل المطيع المنقاد : سمعا وطاعة ، وسمع وطاعة . قال سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقال لهم كيف أصبحت؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه قال أمرى وشأنى حمد الله

واعلم أن النصب يدل على مجرد الفعل . وأما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها (فاذا برزوا من عندك) أى خرجوا من عندك (بيت طائفة منهم غير الذى تقول) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الزجاج : كل أمر تفكروا فيه كثيراً وتأملوا فى مصالحه ومفاسده كثيراً قيل هذا أمر مبيت . قال تعالى (إذ يبيتون مالايرضى من القول) وفى اشتقاقه وجهان : الأول : اشتقاقه من البيتوتة ، لأن أصلح الأوقات للفكر أن يجلس الانسان فى بيته بالليل ، فهناك تكون الخواطر أخلى والشواغل أقل ، فلما كان الغالب أن الانسان وقت الليل يكون فى البيت ، والغالب له أنه إنما يستقصى فى الأفكار فى الليل ، لاجرم سمى الفكر المستقصى مبيتا . الثانى : اشتقاقه من بيت الشعر . قال الأخفش : العرب إذا أرادوا قرض الشعر بالغوا فى التفكر فيه فسموا المتفكر فيه المستقصى مبيتا، تشبيها له ببيت الشعر من حيث أنه يسوى ويدبر

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت ، وفى هذا التخصيص وجهان : أحدهما : أنه تعالى ذكر من علم أنه يبقى على كفره ونفاقه ، فأما من علم أنه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم . والثانى : أن هذه الطائفة كانوا قد أسهروا ليلهم فى التبييت ، وغيرهم سمعوا وسكتوا ولم يبيتوا، فلاجرم لم يذكروا .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبوعمرو وحمزة (بيت طائفة) بادغام التاء فى الطاء ، والباقون بالاظهار أما من أدغم فله فيه وجهان : الأول : قال الفراء : جزموا لكثرة الحركات . فلما سكنت التاء أدغمت فى الطاء ، والثانى : أن الطاء والدال والتاء من حيز واحد ، فالتقارب الذى بينها يجريها مجرى الأمثال فى الادغام ، ومما يحسن هذا الادغام أن الطاء تزيد على التاء بالاطباق، فحسن إدغام الأنقص صوتاً فى الأزيد صوتاً . أما من لم يدغم فعلته أنهما حرفان من مخرجين فى كلمتين متفاصلتين ، فوجب إبقاء كل واحد منهما بحاله

﴿المسألة الرابعة﴾ قال (بيت) بالتذكير ولم يقل : بيتت بالتأنيث ، لأن تأنيث الطائفة غير حقيق ، ولأنها فى معنى الفريق والفوج . قال صاحب الكشاف (بيت طائفة) أى زورت وزينت خلاف ماقلت وما أمرت به، أوخلاف ماقالت وما ضمنت من الطاعة، لأنهم أبطنوا الرد لا القبول والعصيان لاالطاعة .

ثم قال تعالى ﴿والله يكتب مايبيتون﴾ ذكر الزجاج فيه وجهين : أحدهما : أن معناه ينزل اليك فى كتابه . والثانى : يكتب ذلك فى صحائف أعمالهم ليجازوا به .

ثم قال تعالى ﴿فأعرض عنهم﴾ والمعنى لاتهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم بأسمائهم، وإنما أمر الله بستر أمر المنافقين إلى أن يستقيم أمر الاسلام . ثم قال (وتوكل على الله) فى شأنهم ، فان الله يكفيك شرهم وينتقم منهم (وكفى بالله وكيلا) لمن توكل عليه . قال المفسرون : كان الأمر بالاعراض عن

أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا «٨٢»

المنافقين فى ابتداء الاسلام ، ثم نسخ ذلك بقوله (جاهد الكفار والمنافقين) وهذا الكلام فيه نظر، لأن الأمر بالصفح مطلق فلا يفيد إلا المرة الواحدة ، فورود الأمر بعد ذلك بالجهاد لايكون ناسخا له .

قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عن المنافقين أنواع مكرهم وكيدهم، وكان كل ذلك لأجل أنهم ماكانوا يعتقدون كونه محقا فى ادعاء الرسالة صادقا فيه ، بل كانوا يعتقدون أنه مفتر متخرص ، فلا جرم أمرهم الله تعالى بأن ينظروا ويتفكروا فى الدلائل الدالة على صحة نبوته . فقال (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الاولى﴾ التدبير والتدبر عبارة عن النظر فى عواقب الأمور وأدبارها ، ومنه قوله : إلام تدبروا أعجاز أمور قد ولت صدورها ، ويقال فى فصيح الكلام : لو استقبلت من أمرى مااستدبرت ، أى لو عرفت فى صدر أمرى ماعرفت من عاقبته .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ لو لم تحمل الآية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة ، والعلماء قالوا : دلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم من ثلاثة أوجه : أحدها : فصاحته . وثانيها : اشتماله على الاخبار عن الغيوب . والثالث : سلامته عن الاختلاف ، وهذا هو المذكور فى هذه الآية ، ثم القائلون بهذا القول ذكروا فى تفسير سلامته عن الاختلاف ثلاثة أوجه : الأول : قال أبو بكر الأصم : معناه أن هؤلاء المنافقين كانوا يتواطئون فى السر على أنواع كثيرة من المكر والكيد ، والله تعالى كان يطلع الرسول عليه الصلاة والسلام على تلك الأحوال حالا فحالا : ويخبره عنها على سبيل التفصيل . وما كانوا يجدون فى كل ذلك إلا الصدق ، فقيل لهم : إن ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى وإلا لما اطرد الصدق فيه ، ولظهر فى قول محمد أنواع الاختلاف والتفاوت ، فلما لم يظهر ذلك علمنا أن ذلك ليس إلا باعلام الله تعالى ، والثانى : وهو الذى ذهب اليه أكثر

المتكلمين أن المراد منه أن القرآن كتاب كبير ، وهو مشتمل على أنواع كثيرة من العلوم ، فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه أنواع من الكلمات المتناقضة، لأن الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ، ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا أنه ليس من عند غير الله .

فان قيل : أليس أن قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) كالمناقض لقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر، وقوله (فوربك لنسألنهم أجمعين) كالمناقض لقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان)
قلنا : قد شرحنا فى هذا التفسير أنه لا منافاة ولا مناقضة بين شىء منها البتة .

﴿الوجه الثالث﴾ فى تفسير قولنا: القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره أبو مسلم الأصفهانى ، وهو أن المراد منه الاختلاف فى رتبة الفصاحة، حتى لا يكون فى جملته ما يعد فى الكلام الركيك ، بل بقيت الفصاحة فيه من أوله إلى آخره على نهج واحد ، ومن المعلوم أن الانسان وإن كان فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة، فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعانى الكثيرة، فلا بدوأن يظهر التفاوت فى كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا نازلا ، ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا أنه المعجز من عند الله تعالى . وضرب القاضى لهذا مثلا فقال : ان الواحد منا لا يمكنه أن يكتب الطوامير الطويلة بحيث لا يقع فى شىء من تلك الحروف خلل ونقصان ، حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا فى الاعجاز فكذا ههنا .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أن القرآن معلوم المعنى خلاف مايقوله من يذهب إلى أنه لا يعلم معناه إلا النبى والامام المعصوم ، لأنه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ، ولما جاز أن يأمرهم الله تعالى به وأن يجعل القرآن حجة فى صحة نبوته . ولا أن يجعل عجزهم عن مثله حجة عليهم ، كما لا يجوز أن يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال، وعلى القول بفساد التقليد ، لأنه تعالى أمر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته ، واذا كان لابد فى صحة نبوته من الاستدلال ، فبأن يحتاج فى معرفة ذات الله وصفاته إلى الاستدلال كان أولى .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال أبو على الجبائى : دلت الآية على أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى لأن قوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) يقتضى أن فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف، والاختلاف والتفاوت شىء واحد ، فاذا كان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والتفاوت . وفعل الله لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) فهذا

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا «٨٣»

يقتضى أن فعل العبد لايكون فعلا لله .

والجواب أن قوله (ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت) معناه نفى التفاوت فى أنه يقع على وفق مشيئته بخلاف غيره ، فان فعل غيره لايقع على وفق مشيئته على الاطلاق .

قوله تعالى ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا﴾

اعلم أنه تعالى حكى عن المنافقين فى هذه الآيه نوعا آخر من الأعمال الفاسدة ، وهو أنه إذا جاءهم الخبر بأمر من الأمور سواء كان ذلك الأمر من باب الأمن أو من باب الخوف أذاعوه وأفشوه ، وكان ذلك سبب الضرر من وجوه : الأول : أن مثل هذه الارجافات لاتنفك عن الكذب الكثير . والثانى : أنه إن كان ذلك الخبر فى جانب الأمن زادوا فيه زيادات كثيرة ، فاذا لم توجد تلك الزيادات أورث ذلك شبهة للضعفاء فى صدق الرسول عليه السلام ، لأن المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول ، وإن كان ذلك فى جانب الخوف تشوش الأمر بسببه على ضعفاء المسلمين ، ووقعوا عنده فى الحيرة والاضطراب . فكانت تلك الارجافات سببا للفتنة من هذا الوجه .

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن الارجاف سبب لتوفير الدواعى على البحث الشديد والاستقصاء التام . وذلك سبب لظهور الأسرار ، وذلك مما لايوافق مصلحة المدينة . الرابع : أن العداوة الشديدة كانت قائمة بين المسلمين وبين الكفار ، وكان كل واحد من الفريقين فى إعداد آلات الحرب وفى انتهاز الفرصة فيه . فكل ما كان أمناً لأحد الفريقين كان خوفا للفريق الثانى ، فان وقع خبر الأمن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم أرجف المنافقون بذلك فوصل الخبر فى أسرع مدة إلى الكفار ، فأخذوا فى التحصن من المسلمين ، وفى الاحتراز عن استيلائهم عليهم ،

وإن وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا فى ذلك ، وزادوا فيه وألقوا الرعب فى قلوب الضعفة والمساكين ، فظهر من هذا أن ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ، ولما كان الأمر كذلك ذم الله تلك الاذاعة وذلك التشهير ، ومنعهم منه .

واعلم أن قوله : أذاعه وأذاع به لغتان .

ثم قال تعالى ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى (أولى الأمر) قولان : أحدهما : إلى ذوى العلم والرأى منهم . والثانى : إلى أمراء السرايا ، وهؤلاء رجحوا هذا القول على الأول ، قالوا لأن أولى الأمر الذين لهم أمر على الناس ، وأهل العلم ليسوا كذلك ، إنما الأمراء هم الموصوفون بأن لهم أمراً على الناس .

وأجيب عنه : بأن العلماء اذا كانو عالمين بأوامر الله ونواهيه ، وكان يجب على غيرهم قبول قولهم لم يبعد أن يسموا أولى الأمر من هذا الوجه ، والذى يدل عليه قوله تعالى (ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) فأوجب الحذر بانذارهم وألزم المنذرين قبول قولهم ، فجاز لهذا المعنى إطلاق اسم أولى الأمر عليهم .

﴿المسألة الثانية﴾ الاستنباط فى اللغة الاستخراج ؛ يقال : استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه ، وأصله من النبط وهو الماء الذى يخرج من البئر أول ماتحفر ، والنبط إنما سموا نبطا لاستنباطهم الماء من الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى قوله (الذين يستنبطونه منهم) قولان : الأول : أنهم هم أولئك المنافقون المذيعون ، والتقدير : ولو أن هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا أمر الأمن والخوف إلى الرسول وإلى أولى الأمر ، وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم ، أى من جانب الرسول ومن جانب أولى الأمر .

﴿القول الثانى﴾ أنهم طائفة من أولى الأمر ، والتقدير : ولو أن المنافقين ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من أولى الأمر ، وذلك لأن أولى الأمر فريقان ، بعضهم من يكون مستنبطا ، وبعضهم من لايكون كذلك . فقوله (منهم) يعنى لعلمه الذين يستنبطون المخفيات من طوائف أولى الأمر .

فان قيل : إذا كان الذين أمرهم الله برد هذه الأخبار إلى الرسول وإلى أولى الأمر هم المنافقون ، فكيف جعل أولى الأمر منهم فى قوله (وإلى أولى الأمر منهم)

قلنا : إنما جعل أولى الأمر منهم على حسب الظاهر، لأن المنافقين يظهرون من أنفسهم أنهم يؤمنون، ونظيره قوله تعالى (وإن منكم لمن ليبطئن) وقوله (مافعلوه إلا قليل منهم) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ دلت هذه الآية على أن القياس حجة فى الشرع ، وذلك لأن قوله (الذين يستنبطونه منهم) صفة لأولى الأمر ، وقد أوجب الله تعالى على الذين يجيئهم أمر من الأمن أو الخوف أن يرجعوا فى معرفته إليهم ، ولا يخلو إما أن يرجعوا اليهم فى معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها ، أولا مع حصول النص فيها ، والأول باطل، لأن على هذا التقدير لايبقى الاستنباط لأن من روى النص فى واقعة لايقال : إنه استنبط الحكم ، فثبت أن الله أمر المكلف برد الواقعة إلى من يستنبط الحكم فيها ، ولولا أن الاستنباط حجة لما أمر المكلف بذلك ، فثبت أن الاستنباط حجة ، والقياس إما استنباط أو داخل فيه ، فوجب أن يكون حجة . إذا ثبت هذا فنقول : الآية دالة على أمور : أحدها : أن فى أحكام الحوادث مالا يعرف بالنص بل بالاستنباط . وثانيها : أن الاستنباط حجة : وثالثها : أن العامى يجب عليه تقليد العلماء فى أحكام الحوادث . ورابعها : أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولى الأمر .

ثم قال تعالى ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ ولم يخصص أولى الأمر بذلك دون الرسول وذلك يوجب أن الرسول وأولى الأمر كلهم مكلفون بالاستنباط .

فان قيل: لانسلم أن المراد بقوله (الذين يستنبطونه منهم) هم أولوا الأمر، بل المراد منهم المنافقون المذيعون على مارويتم هذا القول فى تفسير الآية ، سلمنا أن المراد بالذين يستنبطونه منهم أولو الأمر لكن هذه الآية إنما نزلت فى شأن الوقائع المتعلقة بالحروب والجهاد ، فهب أن الرجوع إلى الاستنباط جائز فيها ، فلم قلتم إنه يلزم جوازه فى الوقائع الشرعية ؟ فان قيس أحد البابين على الآخر كان ذلك إثباتا للقياس الشرعى بالقياس الشرعى وإنه لايجوز، سلمنا أن الاستنباط فى الأحكام الشرعية داخل تحت الآية . فلم قلتم : إنه يلزم أ يكون القياس حجة ؟ بيانه أنه يمكن أن يكون المراد من الاستنباط استخراج الأحكام من النصوص الخفية أو من تركيبات النصوص، أو المراد من استخراج الأحكام من البراءة الاصلية ، أو مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون : ان الاصل فى المنافع الاباحة، وفى المضار الحرمة ، سلمنا أن القياس من الشرعى داخل فى الآية، لكن بشرط أن يكون ذلك القياس مفيداً للعلم بدليل قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) فاخبر تعالى فى هذه الآية أنه يحصل العلم

من هذا الاستنباط ، ولا نزاع فى مثل هذا القياس ، انما النزاع فى أن القياس الذى يفيد الظن هل هو حجة فى الشرع أم لا ؟ والجواب :

﴿أما السؤال الاول﴾ فمدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى أن يقال : ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلموه ، لأن عطف المظهر على المضمر ، وهو قوله (ولو ردوه) قبيح مستكره

﴿وأما السؤال الثانى﴾ فمدفوع لوجهين: الاول : أن قوله (وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف) عام فى كل مايتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية ، لأن الامن والخوف حاصل فى كل مايتعلق بباب التكليف ، فثبت انه ليس فى الآية ما يوجب تخصيصها بامر الحروب . الثانى : هب أن الامر كما ذكرتم لكن تعرف أحكام الحروب بالقياس الشرعى ، ولما ثبت جوازه وجب أن يجوز التمسك بالقياس الشرعى فى سائر الوقائع لأنه لاقائل بالفرق ، ألا ترى أن من قال: القياس حجة فى باب البيع لافى باب النكاح لم يلتفت اليه ، فكذا ههنا

﴿وأما السؤال الثالث﴾ وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية أو على تركيبات النصوص فجوابه : أن كل ذلك لايخرج عن كونه منصوصا ، والتمسك بالنص لايسمى استنباطا . قوله: لم لايجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية ؟ قلنا ليس هذا استنباطا بل هو إبقاء لما كان على ماكان ، ومثل هذا لايسمى استنباطا البتة

﴿وأما السؤال الرابع﴾ وهو قوله ان هذا الاستنباط إنما يجوز عند حصول العلم ، والقياس الشرعى لايفيد العلم

قلنا : الجواب عنه من وجهين : الاول : ان القياس الشرعى عندنا يفيد العلم ، وذلك لان بعد ثبوت أن القياس حجة نقطع بانه مهما غلب على الظن أن حكم الله فى الاصل معلل بكذا ، ثم غلب على الظن أن ذلك المعنى قائم فى الفرع ، فههنا يحصل ظن أن حكم الله فى الفرع مساو لحكمه فى الاصل ، وعند هذا الظن نقطع بأنه مكلف بأن يعمل على وفق هذا الظن ، فالحاصل أن الظن واقع فى طريق الحكم ، وأما الحكم فمقطوع به ، وهو يجرى مجرى ما إذا قال الله : مهما غلب على ظنك كذا فاعلم ان فى الواقعة الفلانية حكمى كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم . والثانى : وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن، قال عليه الصلاة والسلام «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» شرط العلم فى جواز الشهادة ، وأجمعنا على أن عند الظن تجوز الشهادة ، فثبت أن الظن قد يسمى بالعلم والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم أن ذلك القليل وقع لابفضل الله ولا برحمته ومعلوم انذلك محال . فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها ، قال بعضهم : هذا الاستثناء راجع إلى قوله (أذاعوا) وقال قوم : راجع إلى قوله (لعلمه الذين يستنبطونه) وقال آخرون : إنه راجع إلى قوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته)

واعلم أن الوجوه لايمكن أنتزيد على هذه الثلاثة لأن الآية متضمنة للاخبارعن هذه الأحكام الثلاثة، ويصحصرف الاستثناء إلى كل واحد منها ، فثبت أن كل واحد من هذه الأقوال محتمل .

﴿أما القول الأول﴾ فالتقدير : وإذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلا ، فأخرج تعالى بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما أخرجهم فى قوله (بيت طائفة منهم غير الذى تقول)

﴿والقول الثانى﴾ الاستثناء عائد إلى قوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) يعنى لعلمه الذين يستبطونه منهم إلا القليل : قال الفراء والمبرد : القول الأول أولى لأن مايعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه، والأكثر يجهله ، وصرف الاستثناء إلى ماذكروه يقتضى ضد ذلك . قال الزجاج : هذا غلط لأنه ليس المراد من هذا الاستثناء شيئا يستخرجه بنظر دقيق وفكر غامض ، إنما هو استنباط خبر ، وإذاكان كذلك فالأكثرون يعرفونه ، إنما البالغ فى البلادة والجهالة هو الذى لايعرفه ويمكن أن يقال : كلام الزجاج إنما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف ، أما إذا حملناه على الاستنباط فى جميع الأحكام كما صححنا ذلك بالدليل كان الحق كما ذكره الفراء والمبرد .

﴿القول الثالث﴾ انه متعلقبقوله (ولولا فضلالله عليكم ورحمته) ومعلوم أنصرف الاستثناء إلى مايليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشىء البعيد عنه .

واعلم أن هذاالقوللا يتمشى الا إذا فسرناالفضل والرحمة بشىءخاص، وفيه وجهان: الاول : وهو قول جماعة من المفسرين ، أن المراد بفضل الله وبرحمتهفى هذه الآية إنزال القرآن وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، والتقدير : ولولا بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وإنزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا قليلا منكم . فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد صلى الله عليه وسلموعدمإنزال القرآن ما كان يتبع الشيطان ، وماكان يكفر بالله ، وهممثل قس بنساعدة وورقة بن نوفل ، وزيد ابن عمرو بن نفيل ، وهم الذينكانوا مؤمنين بالله قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

فَقَاتِلْ فِى سَبِيلِ اللهِ لَاتُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللهُ أَن يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا «٨٤»

(الوجه الثانى) ماذكره أبومسلم، وهو أن المراد بفضل الله وبرحمته فى هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان عناهما المنافقون بقولهم (فأفوز فوزا عظيما) فبين تعالى أنه لولاحصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم ، وهم أهل البصائر الناقدة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة فى الدنيا ، فلأجل تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ، ولأجل تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا ، بل الامر فى كونه حقا وباطلا على الدليل ، وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته ،والا ماكان يتبع، وهذا يدل على فساد قول المعتزلة فى أنه يجب على الله رعاية الاصلح فى الدين . أجاب الكعبى عنه بأن فضل الله ورحمته عامان فى حق الكل ، لكن المؤمنين انتفعوا به ، والكافرين لم ينتفعوا به ، فصح على سبيل المجاز أنه لم يحصل للكافر من الله فضل ورحمة فى الدين

والجواب :أن حمل اللفظ على المجاز خلاف الاصل

قوله تعالى ﴿فقاتل فى سبيل الله لاتكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا﴾

اعلم انه تعالى لما أمر بالجهاد ورغب فيه أشد الترغيب فى الآيات المتقدمة ، وذكر فى المنافقين قلة رغبتهم فى الجهاد، بل ذكر عنهم شدة سعيهم فى تثبيط المسلمين عن الجهاد ، عاد فى هذه الآية إلى الامر بالجهاد فقال (فقاتل فى سبيل الله) وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الفاء فى قوله (فقاتل) بماذا تتعلق ؟ فيه وجوه : الاول : أنها جواب لقوله (ومن يقاتل فى سبيل الله فيقتل) من طريق المعنى لأنه يدل على معنى ان أردت الفوز فقاتل الثانى : أن يكون متصلا بقوله (وما لكم لاتقاتلون فى سبيل الله فقاتل فى سبيل الله) والثالث : أن يكون متصلا بمعنى ماذكر من قصص المنافقين ، والمعنى أن من أخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا، فلاتعتد بهم ولا تلتفت إلى أفعالهم، بل قاتل .

﴿المسألة الثانية﴾ دلت الآية على أن الله تعالى أمره بالجهاد ولو وحده قبل دعاء الناس فى بدر الصغرى إلى الخروج ، وكان أبو سفيان واعد الرسول صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها . فكره بعض الناس أن يخرجوا ، فنزلت هذه الآية ، فخرج وما معه الاسبعون رجلا ولم يلتفت إلى أحد، ولو لم يتبعوه لخرج وحده .

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أنه صلى الله عليه وسلم كان أشجع الخلق وأعرفهم بكيفية القتال لأنه تعالى ما كان يأمره بذلك إلا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ، ولقد اقتدى به أبو بكر رضى الله عنه حيث حاول الخروج وحده إلى قتال مانعى الزكاة ، ومن علم ان الأمر كله بيد الله وأنه لايحصل أمر من الأمور إلا بقضاء الله سهل ذلك عليه .

ثم قال تعالى ﴿لا تكلف إلا نفسك﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : قرىء (لا تكلف) بالجزم على النهى. و(لا نكلف) بالنون وكسر اللام ، أى لا نكلف نحن إلا نفسك وحدها .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدى رحمه الله . انتصاب قوله (نفسك) على مفعول مالم يسم فاعله

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت الآية على أنه لولم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة ، والمعنى لاتؤاخذ إلا بفعلك دون فعل غيرك ، فاذا أديت فعلك لا تكلف بفرض غيرك .

واعلم أن الجهاد فى حق غير الرسول عليه السلام من فروض الكفايات ، فما لم يغلب على الظن أنه يفيد لم يجب. بخلاف الرسول عليه الصلاة والسلام فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى (والله يعصمك من الناس) وبدليل قوله هنا (عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا) و«عسى» من الله جزم ، فلزمه الجهاد وان كان وحده .

ثم قال تعالى ﴿وحرض المؤمنين﴾ والمعنى ان الواجب على الرسول عليه الصلاة والسلام إنما هو الجهاد وتحريض الناس فى الجهاد ، فان أتى بهذين الأمرين فقد خرج عن عهدة التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء .

ثم قال ﴿عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عسى : حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع . وذلك على الله تعالى محال .

والجواب عنه أن «عسى» معناها الاطماع ، وليس فى الاطماع أنه شك أو يقين . وقال بعضهم : إطماع الكريم إيجاب .

مَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَن يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُ كِفْلٌ مِّنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا «٨٥»

﴿المسألة الثانية﴾ الكف المنع ، والبأس أصله المكروه ، يقال ماعليك من هذا الأمر بأس أى مكروه ، ويقال بئس الشىء هذا إذا وصف بالرداءة ، وقوله (بعذاب بئيس) أى مكروه ، والعذاب قد يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى (فمن ينصرنا من بأس الله . فلما أحسوا بأسنا . فلما رأوا بأسنا) قال المفسرون : عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ، وقد كف بأسهم ، فقد بدا لأبى سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد إلا السويق ، فترك الذهاب إلى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم قال تعالى ﴿والله أشد بأسا وأشد تنكيلا﴾ يقال . نكلت فلانا إذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله، من قولهم : نكل الرجل عن الشىء إذا جبن عنه وامتنع منه ، قال تعالى (فجعلناها نكالا لما بين يديها وماخلفها) وقال فى السرقة (بما كسبا نكالا من الله) ويقال : نكل فلان عن اليمين إذا خافه ولم يقدم عليه :

إذا عرفت هذا فنقول : الآية دالة على أن عذاب الله وتنكيله أشد من عذاب غيره ومن تنكيله ، وأقبل الوجوه فى بيان هذا التفاوت أن عذاب غير الله لايكون دائما ، وعذاب الله دائم فى الآخرة ، وعذاب غير الله قد يخلص الله منه ، وعذاب الله لايقدر أحد على التخلص منه ، وأيضاً عذاب غير الله لا يكون إلا من وجه واحد ، وعذاب الله قد يصل إلى جميع الأجزاء والابعاض والروح والبدن.

قوله تعالى ﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منهاومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شىء مقيتا﴾

وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن فى تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها : الأول : أن الله تعالى أمر الرسول عليه السلام بأن يحرض الأمة على الجهاد ، والجهاد من الأعمال الحسنة والطاعات الشريفة ، فكان تحريض النبى عليه الصلاة والسلام للأمة على الجهاد تحريضا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة ، فبين تعالى فى هذه الآية أن من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ، والغرض

منه بيان أنه عليه الصلاة والسلام لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض أجرا عظيما . الثانى : أنه تعالى لما أمره بتحريضهم على الجهاد ذكر أنهم لو لم يقبلوا أمره لم يرجع إليه من عصيانهم وتمردهم عيب ، ثم بين فى هذه الآية أنهم لما أطاعوا وقبلوا التكليف رجع إليهم من طاعتهم خير كثير ، فكأنه تعالى قال للرسول عليه الصلاة والسلام : حرضهم على الجهاد ، فان لم يقبلوا قولك لم يكن من عصيانهم عتاب لك . وإن أطاعوك حصل لك من طاعتهم أعظم الثواب ، فكان هذا ترغيبا من الله لرسوله فى أن يجتهد فى تحريض الأمة على الجهاد ، والسبب فى أنه عليه الصلاة والسلام كان يرجع اليه عند طاعتهم أجر عظيم ، وما كان يرجع اليه من معصيتهم شىء من الوزر ، هو أنه عليه السلام بذل الجهد فى ترغيبهم فى الطاعة وما رغبهم البتة فى المعصية ، فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم أجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر . الثالث : يجوز أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام لما كان يرغبهم فى القتال ويبالغ فى تحريضهم عليه ، فكان بعض المنافقين يشفع إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى أن يأذن لبعضهم فى التخلف عن الغزو ، فنهى الله عن مثل هذه الشفاعة وبين أن الشفاعة إنما تحسن اذا كانت وسيلة إلى إقامة طاعة الله . فأما اذا كانت وسيلة الى معصيته كانت محرمة منكرة . الرابع : يجوز أن يكون بعض المؤمنين راغبا فى الجهاد ، إلا أنه لم يجد أهبة الجهاد ، فصار غيره من المؤمنين شفيعا له إلى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد ، فكانت هذه الشفاعة سعيا فى إقامة الطاعة، فرغب الله تعالى فى مثل هذه الشفاعة . وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها .

﴿المسألة الثانية﴾ الشفاعة مأخوذة من الشفع ، وهو أن يصير الانسان نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها .

إذا عرفت هذا فنقول : فى الشفاعة المذكورة فى الآية وجوه : الأول : أن المراد منها تحريض النبى صلى الله عليه وسلم إياهم على الجهاد ، وذلك لأنه اذا كان عليه الصلاة والسلام يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم فى تحصيل الأغراض المتعلقة بالجهاد ، وأيضا فالتحريض على الشىء عبارة عن الأمر به لا على سبيل التهديد ، بل على سبيل الرفق والتلطف ، وذلك يجرى مجرى الشفاعة . الثانى : أن المراد منه ما ذكرنا من أن بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر فى أن يأذن له الرسول عليه الصلاة والسلام فى التخلف عن الجهاد، أو المراد به أن بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث فى أن يحصل له ما يحتاج إليه من آلات الجهاد . الثالث : نقل الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما ما معناه أن الشفاعة الحسنة ههنا هى أن يشفع إيمانه بالله بقتال الكفار ، والشفاعة السيئة أن يشفع كفره بالمحبة للكفار وترك إيذائهم : الرابع . قال مقاتل : الشفاعة

إلى الله إنما تكون بالدعاء ، واحتج بما روى أبو الدرداء أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «من دعا لأخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال الملك له ولك مثل ذلك» فهذا هو النصيب ، وأما الشفاعة السيئة فهى ماروى أن اليهود كانوا إذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا : السام عليكم ، والسام هو الموت ، فسمعت عائشة رضى الله عنها فقالت عليكم السام واللعنة ، أتقولون هذا للرسول ! فقال صلى الله عليه وسلم : قد علمت ماقالوا فقلت وعليكم ، فنزلت هذه الآية . الخامس: قال الحسن ومجاهد والكلبى وابن زيد : المراد هو الشفاعة التى بين الناس بعضهم لبعض، فما يجوز فى الدين أن يشفع فيه فهو شفاعة حسنة ، ومالا يجوز أن يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ، ثم قال الحسن : من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها أجر ، وإن لم يشفع ، لأن الله تعالى يقول (من يشفع) ولم يقل : ومن يشفع، ويتأيد هذا بقوله عليه الصلاة والسلام «اشفعوا تؤجروا»

وأقول : هذه الشفاعة لابد وأن يكون لها تعلق بالجهاد وإلا صارت الآية منقطعة عما قبلها ، وذلك التعلق حاصل بالوجهين الأولين ، فأما الوجوه الثلاثة الأخيرة فان كان المراد قصر الآية عليها فذلك باطل ، وإلا صارت هذه الآية أجنبية عما قبلها ، وإن كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الأولين فى اللفظ فهذا جائز؛ لأن خصوص السبب لايمنع عموم اللفظ .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أهل اللغة : الكفل : هو الحظ ومنه قوله تعالى (يؤتكم كفلين من رحمته) أى حظين وهو مأخوذ من قولهم : كفلت البعير واكتفلته إذا أدرت على سنامه كساء وركبت عليه . وإنما قيل : كفلت البعير واكتفلته لأنه لم يستعمل كل الظهر، وإنما استعمل نصيبا من الظهر . قال ابن المظفر : لايقال : هذا كفل فلان حتى تكون قد هيأت لغيره مثله ، وكذا القول فى النصيب ، فان أفردت فلا تقل له كفل ولا نصيب .

فان قيل : لم قال فى الشفاعة الحسنة (يكن له نصيب منها) وقال فى الشفاعة السيئة (يكن له كفل منها) وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة ؟

قلنا : الكفل اسم للنصيب الذى عليه يكون اعتماد الناس ، وإنما يقال كفل البعير لأنك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة ، وحمى الراكب بدنه بذلك الكساء عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به ، ويقال للضامن : كفيل . وقال عليه الصلاة والسلام «أنا وكافل اليتيم كهاتين» فثبت أن الكفل هو النصيب الذى عليه يعتمد الانسان فى تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه ، إذا ثبت هذا فنقول : قوله (ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها) أى يحصل له منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له فى معاشه ومعاده ، والمقصود حصول ضد ذلك (فبشرهم بعذاب أليم)

وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً «٨٦»

والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله علي كل شيء مقيتا﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الاولى﴾ فى المقيت قولان : الأول : المقيت القادر على الشيء ، وأنشدوا للزبير ابن عبدالمطلب .

وذى ضغن كففت النفس عنه   وكنت على إساءته مقيتا

وقال آخر :

ليت شعرى وأشعرن اذاما   قربوها منشورة ودعيت
ألى الفضل أم على اذا حو   سبت انى على الحساب مقيت

وأنشد النضر بن شميل :

تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة   فانى على ما ساءهم لمقيت

الثانى : المقيت مشتق من القوت ، يقال : قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته ، واسم ذلك الشيء هو القوت ، وهو الذى لا فضل له على قدر الحفظ ، فالمقيت هو الحفيظ الذى يعطى الشيء على قدر الحاجة ، ثم قال القفال رحمه الله : وأى المعنيين كان فالتأويل صحيح ، وهو أنه تعالى قادر على إيصال النصيب والكفل من الجزاء إلى الشافع مثل ما يوصله إلى المشفوع فيه ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر ، ولا ينتقص بسبب ما يصل إلى الشافع شيء من جزاء المشفوع ، وعلى الوجه الثانى أنه تعالى حافظ الأشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من أحوالنا ، فهو عالم بأن الشافع يشفع فى حق أو فى باطل حفيظ عليه فيجازى كلا بما علم منه .

﴿المسألة الثانية﴾ انما قال (وكان الله على كل شيء مقيتا) تنبيها على أن كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل ، وليست صفة محدثة ، فقوله (كان) مطلقا من غير أن قيد ذلك بأنه كان من وقت كذا أو حال كذا ، يدل على أنه كان حاصلا من الازل إلى الأبد

قوله تعالى ﴿واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ان الله كان على كل شيء حسيبا﴾

فى النظم وجهان : الاول : أنه لما أمر المؤمنين بالجهاد أمرهم أيضا بأن الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا أنتم أيضا راضين بها ، فقوله (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) كقوله تعالى (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) . الثانى : ان الرجل فى الجهاد كان يلقاه الرجل فى دار الحرب أو مايقاربها فيسلم عليه . فقد لايلتفت الى سلامه عليه ويقتله ، وربما ظهر أنه كان مسلما، فمنع الله المؤمنين عنه وأمرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام يقابلونه بمثل ذلك الاكرام أو أزيد ، فانه ان كان كافرا لايضر المسلم ان قابل إكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام ، أما ان كان مسلما وقتله ففيه أعظم المضار والمفاسد ، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ التحية تفعلة من حييت ، وكان فى الاصل تحيية، مثل التوصية والتسمية ، والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل فى ذوات الاربعة ، نحو قوله (وتصلية جحيم) فثبت ان التحية أصلها التحيية ثم أدغموا الياء فى الياء

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن عادة العرب قبل الاسلام أنه إذا لقى بعضهم بعضا قالوا : حياك الله واشتقاقه من الحياة كأنه يدعو له بالحياة ، فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله . فلما جاء الاسلام أبدل ذلك بالسلام ، فجعلوا التحية اسما للسلام . قال تعالى (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ومنه قول المصلى : التحيات لله ، أى السلام من الآفات لله . والأشعار ناطقة بذلك . قال عنترة :

حييت من طلل تقادم عهده

وقال آخر : إنا محيوك ياسلمى فحيينا

واعلم أن قول القائل لغيره : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله ، وبيانه من وجوه : الاول : أن الحى إذا كان سليما كان حيا لامحالة ، وليس إذا كان حياً كان سليما ، فقد تكون حياته مقرونة بالآفات والبليات ، فثبت أن قوله : السلام عليك أتم وأكمل من قوله : حياك الله . الثانى : أن السلام اسم من أسماء الله تعالى ، فالابتداء بذكر الله أو بصفة من صفاته الدالة على أنه يريد ابقاء السلامة على عباده أكمل من قوله : حياك الله . الثالث : أن قول الانسان لغيره : السلام عليك فيه بشارة بالسلامة ، وقوله : حياك الله لا يفيد ذلك ، فكان هذا أكمل . ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والأحاديث والمعقول ، أما القرآن فمن وجوه : الأول : اعلم أن الله تعالى سلم على المؤمن فى اثنى عشر موضعا : أولها : أنه تعالى كأنه سلم عليك فى الأزل، ألاترى أنه قال فى وصف ذاته : الملك القدوس السلام ، وثانيها : أنه سلم على نوح وجعل لك من ذلك السلام نصيبا ، فقال (قيل

يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك) والمراد منه أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : سلم عليك على لسان جبريل ، فقال (تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل أمر سلام هى حتى مطلع الفجر) قال المفسرون : إنه عليه الصلاة والسلام خاف على أمته أن يصيروا مثل أمة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام ، فقال الله : لاتهتم لذلك فانى وإن أخرجتك من الدنيا ، إلا أنى جعلت جبريل خليفة لك ، ينزل إلى أمتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام منى . ورابعها : سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال (والسلام على من اتبع الهدى) فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى إليك . وخامسها : سلم عليك على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) وكل من هدى الله إلى الايمان فقد اصطفاه ، كما قال (ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وسادسها : أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بالسلام على سبيل المشافهة ، فقال (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم) وسابعها : أمر أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وثامنها : سلم عليك على لسان ملك الموت فقال (الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم) قيل : إن ملك الموت يقول فى أذن المسلم : السلام يقرئك السلام ، ويقول : أجبنى فانى مشتاق إليك ، واشتاقت الجنات والحور العين إليك ، فاذا سمع المؤمن البشارة ، يقول لملك الموت : للبشير منى هدية ، ولا هدية أعز من روحى ، فاقبض روحى هدية لك . وتاسعها : السلام من الأرواح الطاهرة المطهرة ، قال تعالى (وأما إن كان من أصحاب اليمين فسلام لك من أصحاب اليمين) وعاشرها : سلم الله عليك على لسان رضوان خازن الجنة فقال تعالى (وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا) إلى قوله (وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم) والحادى عشر : اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم . قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) والثانى عشر : السلام من الله من غير واسطة وهو قوله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وقوله (سلام قولا من رب رحيم) وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لأن المخلوق لا يبقى على تجلى نور الخالق .

﴿الوجه الثانى﴾ من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام أن أشد الأوقات حاجة إلى السلامة والكرامة ثلاثة أوقات : وقت الابتداء ، ووقت الموت ، ووقت البعث ، والله تعالى لما أكرم يحيي عليه السلام فانما أكرمه بأن وعده السلام فى هذه الأوقات الثلاثة فقال (وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا) وعيسى عليه السلام ذكر أيضا ذلك فقال (والسلام على يوم

ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا)

﴿الوجه الثالث﴾ أنه تعالى لما ذكر تعظيم محمد عليه الصلاة والسلام قال(إن الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) يروى فى التفسير أن اليهود كانوا إذا دخلوا قالوا : السام عليك، فحزن الرسول عليه الصلاة والسلام لهذا المعنى ، فبعث الله جبريل عليه السلام وقال : إن كان اليهود يقولون السام عليك ، فأنا أقول من سرادقات الجلال : السلام عليك ، وأنزل قوله (إن الله وملائكته يصلون على النبي) إلى قوله (وسلموا تسليما)

وأما ما يدل من الأخبار على فضيلة السلام فما روى أن عبد الله بن سلام قال : لما سمعت بقدوم الرسول عليه الصلاة والسلام دخلت فى غمار الناس ، فأول ماسمعت منه «يا أيها الناس أفشوا السلام وأطعموا الطعام وصلوا الأرحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام»

وأما ما يدل على فضل السلام من جهة المعقول فوجوه : الأول : قالوا : تحية النصارى وضع اليد على الفم ، وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالأصابع ، وتحية المجوس الانحناء ، وتحية العرب بعضهم لبعض أن يقولوا : حياك الله ، وللملوك أن يقولوا : أنعم صباحا ، وتحية المسلمين بعضهم لبعض أن يقولوا : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، ولا شك أن هذه التحية أشرف التحيات وأكرمها . الثانى : أن السلام مشعر بالسلامة من الآفات والبليات . ولا شك أن السعى فى تحصيل الصون عن الضرر أولى من السعى فى تحصيل النفع . الثالث : أن الوعد بالنفع يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر ، أما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لامحالة ، والسلام يدل عليه . فثبت أن السلام أفضل أنواع التحية .

﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : من دخل داراً وجب عليه أن يسلم على الحاضرين ، واحتج عليه بوجوه : الأول : قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تسأنسوا وتسلموا على أهلها) وقال عليه الصلاة والسلام «أفشوا السلام» والأمر للوجوب . الثانى : أن من دخل على إنسان كان كالطالب له، ثم المدخول عليه لايعلم أنه يطلبه لخير أو لشر ، فاذا قال : السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف ، وإزالة الضرر عن المسلم واجبة قال عليه الصلاة والسلام «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه» فوجب أن يكون السلام واجبا. الثالث : أن السلام من شعائر أهل الاسلام، وإظهار شعائر الاسلام واجب . وأما المشهور فهو أن السلام سنة، وهو قول ابن عباس والنخعى.

وأما الجواب على السلام فقد أجمعوا على وجوبه. ويدل عليه وجوه : الأول : قوله تعالى

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها) الثانى : أن ترك الجواب إهانة ، والاهانة ضرر والضرر حرام .

﴿المسألة الرابعة﴾ منتهى الأمر فى السلام أن يقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، بدليل أن هذا القدر هو الوارد فى التشهد .

واعلم أنه تعالى قال (فحيوا بأحسن منها أوردوها) فقال العلماء : الأحسن هو أن المسلم إذا قال السلام عليك زيد فى جوابه الرحمة ، وإن ذكر السلام والرحمة فى الابتداء زيد فى جوابه البركة ، وإن ذكر الثلاثة فى الابتداء أعادها فى الجواب . روى أن رجلا قال للرسول صلى الله عليه وسلم : السلام عليك يارسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته . وآخر قال : السلام عليك ورحمة الله ، فقال : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، وجاء ثالث فقال : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، فقال عليه الصلاة والسلام : وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ، فقال الرجل : نقصتنى ، فأين قول الله (فحيوا بأحسن منها) فقال صلى الله عليه وسلم : إنك ماتركت لى فضلا فرددت عليك ماذكرت .

﴿المسألة الخامسة﴾ المبتدىء يقول : السلام عليك والمجيب، يقول : وعليكم السلام ، هذا هو الترتيب الحسن ، والذى خطر ببالى فيه أنه إذا قال : السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله ، فاذا قال المجيب: وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله . وهذا يطابق قوله (هو الأول والآخر) وأيضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله فانه يرجى أن يكون ماوقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما فى قوله (أقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فلو خالف المبتدىء فقال : وعليكم السلام فقد خالف السنة ، فالأولى للمجيب أن يقول: وعليكم السلام . لأن الأول لما ترك الافتتاح بذكر الله، فهذا لاينبغى أن يترك الاختتام بذكر الله .

﴿المسألة السادسة﴾ ان شاء قال : سلام عليكم ، وان شاء قال : السلام عليكم قال تعالى فى حق نوح (يانوح اهبط بسلام منا) وقال عن الخليل (قال سلام عليك سأستغفر لك ربى) وقال فى قصة لوط (قالوا سلاما قال سلام) وقال عن يحيى (وسلام عليه) وقال عن محمد صلى الله عليه وسلم (وقل الحمد لله وسلام على عباده) وقال عن الملائكة (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال عن رب العزة (سلام قولا من رب رحيم) وقال (فقل سلام عليكم) وأما بالألف واللام فقوله عن موسى عليه السلام (فأرسل معنا بنى إسرائيل ولا تعذبهم قد جئناك بآية من ربك والسلام على من اتبع الهدى) وقال عن عيسى عليه السلام (والسلام على يوم ولدت ويوم

أموت) فثبت أن الكل جائز ، وأما فى التحليل من الصلاة فلا بد من الألف واللام بالاتفاق ، واختلفوا فى سائر المواضع أن التنكير أفضل أم التعريف؟ فقيل التنكير أفضل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن لفظ السلام على سبيل التنكير كثير فى القرآن فكان أفضل . الثانى : ان كل ماورد من الله والملائكة والمؤمنين فقد ورد بلفظ التنكير على ماعددناه فى الآيات ، وأما بالألف واللام فانما ورد فى تسليم الانسان على نفسه قال موسى صلى الله عليه وسلم (والسلام على من اتبع الهدى) وقال عيسى عليه الصلاة والسلام (والسلام على) والثالث : وهو المعنى المعقول ان لفظ السلام بالألف واللام يدل على أصل الماهية ، والتنكير يدل على أصل الماهية مع وصف الكمال ، فكان هذا أولى :

﴿المسألة السابعة﴾ قال صلى الله عليه وسلم «السنة أن يسلم الراكب على الماشى، وراكب الفرس على راكب الحمار، والصغير على الكبير، والأقل على الأكثر، والقائم على القاعد»

وأقول : أما الأول فلوجهين : أحدهما : ان الراكب أكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف والثانى : أن التكبر به أليق ، فأمر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر ، وأما أن القائم يسلم على القاعد فلأنه هو الذى وصل اليه . فلا بد وأن يفتتح هذا الواصل الموصول بالخير .

﴿المسألة الثامنة﴾ السنة فى السلام الجهر لأنه أقوى فى إدخال السرور فى القلب .

﴿المسألة التاسعة﴾ السنة فى السلام الافشاء والتعميم لأن فى التخصيص ايحاشا .

﴿المسألة العاشرة﴾ المصافحة عند السلام عادة الرسول صلى الله عليه وسلم ، قال عليه الصلاة والسلام «إذا تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما يتحات ورق الشجر»

﴿المسألة الحادية عشرة﴾ قال أبو يوسف: من قال لآخر: اقرىء فلانا عنى السلام وجب عليه أن يفعل .

﴿المسألة الثانية عشرة﴾ إذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم ، واقصد الرجل والملكين فانك إذا سلمت عليهما ردا السلام عليك. ومن سلم الملك عليه فقد سلم من عذاب الله .

﴿المسألة الثالثة عشرة﴾ إذا دخلت بيتا خاليا فسلم ، وفيه وجوه : الأول : انك تسلم من الله على نفسك . والثانى : انك تسلم على من فيه من مؤمنى الجن . والثالث : أنك تطلب السلامة ببركة السلام ممن فى البيت من الشياطين والمؤذيات .

﴿المسألة الرابعة عشرة﴾ السنة أن يكون المبتدى بالسلام على الطهارة ، وكذا المجيب . روى أن واحداً سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان فى قضاء الحاجة، فقام وتيمم ثم رد السلام

﴿المسألة الخامسة عشرة﴾ السنة إذا التقى إنسانان أن يبتدرا بالسلام إظهاراً للتواضع .

﴿المسألة السادسة عشرة﴾ لنذكر المواضع التى لايسلم فيها . وهى ثمانية : الأول : روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا يبدأ اليهودى بالسلام ، وعن أبى حنيفة أنه قال لا يبدأ بالسلام فى كتاب ولا فى غيره ، وعن أبى يوسف: لاتسلم عليهم ولا تصافحهم ، وإذا دخلت فقل : السلام على من اتبع الهدى . ورخص بعض العلماء فى ابتداء السلام عليهم إذا دعت إلى ذلك حاجة ، وأما إذا سلموا علينا فقال أكثر العلماء : ينبغى أن يقال وعليك ، والأصل فيه أنهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول : السام عليك ، فكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم ، فجرت السنة بذلك، ثم ههنا تفريع وهو أنا إذا قلنا لهم: وعليكم السلام ، فهل يجوز ذكر الرحمة فيه؟ قال الحسن يجوز أن يقال للكافر: وعليكم السلام ، لكن لا يقال ورحمة الله لأنها استغفار . وعن الشعبى انه قال لنصرانى: وعليكم السلام ورحمة الله فقيل له فيه ، فقال : أليس فى رحمة الله يعيش . الثانى : إذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب ، فلا ينبغى أن يسلم لاشتغال الناس بالاجتماع . فان سلم فرد بعضهم فلا بأس ، ولو اقتصروا على الاشارة كان أحسن . الثالث : إذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين يسلم عليهم ، وإن لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم ، الرابع : الأولى ترك السلام على القارىء ، لأنه إذا اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم ، الخامس : لا يسلم على المشتغل بالأذان والاقامة للعلة التى ذكرناها . السادس : قال أبو يوسف . لا يسلم على لاعب النرد، ولا على المغنى ، ومطير الحمام ، وفى معناه كل من كان مشتغلا بنوع معصية ، السابع : لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة، مر على الرسول عليه الصلاة والسلام رجل وهو يقضى حاجته ، فسلم عليه ، فقام الرسول عليه الصلاة والسلام إلى الجدار فتيمم ثم رد الجواب ، وقال «لولا أنى خشيت أن تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب لما أجبتك إذا رأيتنى على مثل هذه الحالة فلا تسلم على فانك إن سلمت على لم أرد عليك» الثامن : إذا دخل الرجل بيته سلم على امرأته، فان حضرت أجنبية هناك لم يسلم عليهما .

﴿المسألة السابعة عشرة﴾ فى أحكام الجواب وهى ثمانية : الأول : رد الجواب واجب لقوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) ولأن ترك الجواب إهانة وضرر وحرام ، وعن ابن عباس : مامن رجل يمر على قوم مسلمين فيسلم عليهم ولا يردون عليه إلا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة . الثانى : رد الجواب فرض على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين ، والأولى للكل أن يذكروا الجواب إظهارا للاكرام ومبالغة فيه ، الثالث : أنه واجب

على الفور ، فان أخر حتى انقضى الوقت فان أجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا . الرابع : اذا ورد عليه سلام فى كتاب فجوا به بالكتبة أيضا واجب ، لقوله تعالى (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) الخامس : اذا قال السلام عليكم ، فالواجب أن يقول : وعليكم السلام، إلا أن السنة أن يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله (فحيوا بأحسن منها) أما اذا قال : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، فظاهر الآية يقتضى أنه لا يجوز الاقتصار على قوله وعليكم السلام . السادس : روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه أنه قال : لا يجهر بالرد يعنى الجهر الكثير . السابع : إن سلمت المرأة الأجنبية عليه وكان يخاف فى رد الجواب عليها تهمة أو فتنة لم يجب الرد ، بل الأولى أن لا يفعل . الثامن : حيث قلنا انه لا يسلم ، فلو سلم لم يجب عليها الرد، لأنه أتى بفعل منهى عنه فكان وجوده كعدمه .

﴿المسألة الثامنة عشرة﴾ اعلم أن لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام ، فجميع أنواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية .

إذا عرفت هذا فنقول : قال أبو حنيفة رضى الله عنه : من وهب لغير ذى رحم محرم فله الرجوع فيها مالم يثب منها ، فاذا أثيب منها فلا رجوع فيها . وقال الشافعى رضى الله عنه : له الرجوع فى حق الولد، وليس له الرجوع فى حق الأجنبى ، احتج أبو بكر الرازى بهذه الآية على صحة قول أبى حنيفة فان قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) يدخل فيه التسليم ، ويدخل فيه الهبة ، ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالأحسن ، فاذا لم يثبت الوجوب فلا أقل من الجواز ، وقال الشافعى : هذا الأمر محمول على الندب ، بدليل أنه لو أثيب بما هو أقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع ، مع أن ظاهر الآية يقتضى أن يأتى بالأحسن ، ثم احتج الشافعى على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لا يحل لرجل أن يعطى عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطى ولده» قال وهذا نص فى أن هبة الأجنبى يحرم الرجوع فيها ، وهبة الولد يجوز الرجوع فيها .

ثم قال تعالى ﴿إن الله كان على كل شىء حسيبا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى الحسيب قولان : الأول : أنه بمعنى المحاسب على العمل ، كالأكيل والشريب والجليس بمعنى المؤاكل والمشارب والمجالس . الثانى : أنه بمعنى الكافى فى قولهم : حسبى كذا ؛ أى كافى، ومنه قوله تعالى (حسبى الله)

﴿المسألة الثانية﴾ المقصود منه الوعيد ، فانا بينا أن الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ،

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا «٨٧»

ثم إن ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله ، بل ربما قتله طمعا منه فى سلبه ، فالله تعالى زجر عن ذلك فقال (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) وإياكم أن تتعرضوا له بالقتل .

ثم قال ﴿إن الله كان على كل شىء حسيبا﴾ أى هو محاسبكم على أعمالكم وكافى فى إيصال جزاء أعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف ، وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من إهدارها .

ثم قال تعالى ﴿الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لاريب فيه ومن أصدق من الله حديثا﴾

فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية النظم وجهان : الأول : أنا بينا أن المقصود من قوله (وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) أن لا يصير الرجل المسلم مقتولا ، ثم إنه تعالى أكد ذلك بالوعيد فى قوله (إن الله كان على كل شىء حسيباً) ثم بالغ فى تأكيد ذلك الوعيد بهذه الآية ، فبين فى هذه الآية أن التوحيد والعدل متلازمان ، فقوله (لا إله إلا هو) إشارة إلى التوحيد ، وقوله (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) إشارة إلى العدل ، وهو كقوله (شهد الله أنه لا إله إلاهو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط) وكقوله فى طه (اننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى) وهو إشارة إلى التوحيد ثم قال (إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) وهو إشارة إلى العدل ، فكذا فى هذه الآية بين أنه يجب فى حكمه وحكمته أن يجمع الأولين والآخرين فى عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ، ولاشك أنه تهديد شديد . الثانى : كأنه تعالى يقول : من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا سلامه وأكرموه وعاملوه بناء على الظاهر ، فان البواطن إنما يعرفها الله الذى لا إله إلا هو ، إنما تنكشف بواطن الخلق للخلق فى يوم القيامة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف : قوله (لا إله الا هو) إما خبر للمبتدا ، وإما اعتراض والخبر (ليجمعنكم) واللام لام القسم ، والتقدير : والله ليجمعنكم .

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : لم لم يقل : ليجمعنكم فى يوم القيامة ؟

والجواب من وجهين : الأول : المراد ليجمعنكم فى الموت أوالقبور إلى يوم القيامة . الثانى : التقدير: ليضمنكم إلىذلك اليوم ويجمع بينكم وبينه بأن يجمعكم فيه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : يجوز أن يقال سميت القيامة قيامة لأن الناس يقومون من قبورهم ، ويجوز أيضاً أن يقال: سميت بهـذا الاسم لأن الناس يقومون للحساب قال تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) قال صاحب الكشاف : القيام القيامة ،كالطلاب والطلابة .

﴿المسألة الخامسة﴾ اعلم أن ظاهر الآية يدل على أنه تعالى أثبت أن القيامة ستوجد لامحالة ، وجعل الدليل علىذلك مجردإخبارالله تعالىعنه ، وهذاحق ، وذلكلأنالمسائل الأصولية على قسمين منها ماالعلم بصحة النبوة يكون محتاجا إلىالعلم بصحته ، ومنها مالا يكون كذلك . والأول مثل علمنا بافتقار العالم إلى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات ، فانا مالم نعلم ذلك لايمكننا العلم بصدق الأنبياء ، فـكل مسألة هـذا شأنها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن واخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والا وقع الدور .

﴿وأما القسم الثانى﴾ وهو جملة المسائل التى لايتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فـكل ذلك ممـا يمـكن اثباته بكلام الله واخباره ومعـلوم أن قيام القيامـة كذلك ، فلا جرم أمكن إثباته بالقرآن وبكلام الله ، فثبت أن الاستدلال على قيام القيامـة باخبار الله عنه استدلال صحيح .

﴿المسألة السادسة﴾ قوله (ومن أصدق من الله حديثا) استفهام علىسبيل الانـكار ، والمقصود منه بيان أنه يجب كونه تعالى صادقا وأن الـكذب والخلف فى قوله محال . وأما المعتزلة فقد بنوا ذلك على أصلهم ، وهو أنه تعالى عالم بكون الـكذب قبيحاً ، وعالم بكونه غنياً عنه ، وكل من كان كذلك استحال أن يكذب . إنمـا قلنا : انه عالم بقبح الـكذب ، وعالم بكونه غنياً عنه لأن الـكذب قبيح لـكونه كذبا ، والله تعالى غير محتاج إلى شىء أصلا ، وثبت أنه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه عالمـا بهـذين الأمرين . وأما أن كل من كان كذلك استحال أن يكذب فهو ظاهر لأن الـكذب جهـة صرف لاجهـة دعاء . فاذا خلا عن معارض الحاجة بقى ضارا محضا فيمتنع صدور الـكذب عنـه ، وأما أصحابنا فدليلهم أنه لوكان كاذبا لـكان كذبه قديمـا ، ولوكان كذبه قديمـا لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القـديم ، ولو امتنع زوال كذبه قديمـا لامتنع كونهصادقا، لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الضد الآخر ، فلوكان كاذبا لامتنع أن يصدق لـكنه غير ممتنع ، لانا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئا فانه لايمتنع عليه أن يحكم عليه بحكممطابق

فَمَا لَكُمْ فِى الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً «٨٨»

للمحكوم عليه ، والعلم بهذه الصحة ضرورى ، فاذا كان إمكان الصدق قائماً كان امتناع الكذب حاصلا لامحالة ، فثبت أنه لابد من القطع بكونه تعالى صادقا .

﴿المسألة السابعة﴾ استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن كلام الله تعالى محدث . قالوا لأنه تعالى وصفه بكونه حديثا فى هذه الآية وفى قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث) والحديث هو الحادث أوالمحدث ، وجوابنا عنه : انكم إنما تحكمون بحدوث الكلام الذى هو الحرف والصوت ونحن لانتازع فى حدوثه ، إنما الذى ندعى قدمه شىء آخرغيرهذه الحروف والأصوات ، والآية لاتدل على حدوث ذلك الشىء البتة بالاتفاق منا ومنكم ، فأما منا فظاهر ، وأما منكم فانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والأصوات ، فكيف يمكنكم أن تقولوا بدلالة هذه الآية على حدوثه والله أعلم .

قوله تعالى ﴿فما لكم فى المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أحوال المنافقين ذكره الله تعالى، وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : أنها نزلت فى قوم قدموا على النبى صلى الله عليه وسلم وآله مسلمين فأقاموا بالمدينة ماشاء الله ، ثم قالوا يارسول الله : نريد أن نخرج إلى الصحراء فائذن لنا فيه، فأذن لهم، فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم ، فقال بعضهم : لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا وقال قوم: هم مسلمون ، وليس لنا أن ننسبهم إلى الكفر إلى أن يظهر أمرهم ، فبين الله تعالى نفاقهم فى هذه الآية . الثانى : نزلت الآية فى قوم أظهروا الاسلام بمكة ، وكانوا يعينون المشركين على المسلمين . فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا ، فنزلت الآية . وهوقول ابن عباس وقتادة . الثالث : نزلت الآية فى الذين تخلفوا يوم أحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لونعلم قتالا لاتبعناكم ، فاختلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم . فمنهم فرقة يقولون كفروا ، وآخرون قالوا : لم يكفروا ، فنزلت هذه الآية . وهو قول زيد بن ثابت ، ومنهم من طعن فى هذا الوجه وقال : فى

نسق الآية مايقدح فيه ، وإنهم من أهل مكة ، وهو قوله تعالى (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) الرابع : نزلت الآية في قوم ضلوا وأخذوا أموال المسلمين وانطلقوا بها إلى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم ، فنزلت الآية : وهو قول عكرمة . الخامس : هم العرنيون الذين أغاروا وقتلوا يسارا مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . السادس : قال ابن زيد : نزلت في أهل الافك .

﴿المسألة الثانية﴾ في معنى الآية وجهان : الأول : أن «فئتين» نصب على الحال : كقولك : مالك قائما ، أي مالك في حال القيام ، وهذا قول سيبويه . الثاني : أنه نصب على خبر كان ، والتقدير : مالكم صرتم في المنافقين فئتين . وهو استفهام على سبيل الانكار ، أي لم تختلفون في كفرهم مع أن دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية ، فليس لكم أن تختلفوا فيه بل يجب أن تقطعوا بكفرهم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الحسن : إنما سماهم منافقين وان أظهروا الكفر لأنهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل ، والمراد بقوله (فئتين) مابينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم ، وفرقة منهم تباينهم وتعاديهم ، فنهوا عن ذلك وأمروا بأن يكونوا على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير ، والله أعلم .

ثم قال الله تعالى مخبرا عن كفرهم ﴿والله أركسهم بما كسبوا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الركس : رد الشيء من آخره إلى أوله ، فالركس والنكس والمركوس والمنكوس واحد ، ومنه يقال للروث الركس لأنه رد إلى حالة خسيسة ، وهي حالة النجاسة ، ويسمى رجيعا لهذا المعنى أيضا ، وفيه لغتان : ركسهم وأركسهم فارتكسوا ، أي ارتدوا . وقال أمية .

فأركسوا في حميم النار إنهم   كانوا عصاة وقالوا الافك والزورا

﴿المسألة الثانية﴾ معنى الآية أنه ردهم إلى أحكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا ، أي بما أظهروا من الارتداد بعد ماكانوا على النفاق ، وذلك أن المنافق مادام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل إلى قتله ، فاذا أظهر الكفر فحينئذ يجري الله تعالى عليه أحكام الكفار .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ أبي بن كعب وعبدالله بن مسعود (والله أركسهم) وقد ذكرنا أن أركس وركس لغتان .

ثم قال تعالى (أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) قالت المعتزلة

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

المراد من قوله (أضل الله) ليس أنه هو خلق الضلال فيه للوجوه المشهورة، ولأنه تعالى قال قبل هذه الآية (والله أركسهم بما كسبوا) فبين تعالى انه إنما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم ، وذلك ينفى القول بان إضلالهم حصل بخلق الله وعند هذا حملوا قوله (من أضل الله) على وجوه : الأول : المراد منه ان الله تعالى حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضله : بمعنى أنه حكم به وأخبر عنه . الثانى : أن المعنى أتريدون أن تهدوا إلى الجنة من أضله الله عن طريق الجنة ، وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء إلى طريق الجنة .الثالث: أن يكون هذا الاضلال مفسرا بمنع الالطاف :

واعلم أنا قد ذكرنا فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ، ثم نقول : هب أنها صحيحة، ولكنه تعالى لما أخبر عن كفرهم وضلالهم ، وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لأن انقلاب علم الله تعالى جهلا محال ، والمفضى الى المحال محال . ومما يدل على أن المراد من الآية أن الله تعالى أضلهم عن الدين قوله (ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) فالمؤمنون فى الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحتالون فى إدخالهم فيه .

ثم قال تعالى ﴿ ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ﴾ فوجب أن يكون معناه أنه تعالى لما أضلهم عن الايمان امتنع أن يجد المخلوق سبيلا الى ادخاله فى الايمان ، وهذا ظاهر

ثم قال تعالى ﴿ ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله ﴾

وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ انه تعالى لما قال قبل هذه الآية (أتريدون أن تهدوا من أضل الله) وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار قرر ذلك الاستبعاد بأن قال: انهم بلغوا فى الكفر الى أنهم يتمنون أن تصيروا أيها المسلمون كفارا ، فلما بلغوا فى تعصبهم فى الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون فى ايمانهم

﴿ المسألة الثانية ﴾ قوله (فتكونون سواء) رفع بالنسق على (تكفرون) والمعنى : ودوا لو

تكونون . والفاء عاطفة ولا يجوز أن يجعل ذلك جواب التمنى ، ولو أراد ذلك على تأويل إذا كفروا استووا لكان نصبا ، ومثله قوله (ودوا لو تدهن فيدهنون) ولو قيل (فيدهنوا) على الجواب لكان ذلك جائزا فى الاعراب ، ومثله (ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم) ومعنى قوله (فتكونون سواء) أى فى الكفر ، والمراد فتكونون أنتم وهم سواء الا أنه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم ، واعلم أنه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم فى ذلك الكفر ، فبعد ذلك شرح للمؤمنين كيفية المخالطة معهم فقال (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ دلت الآية على أنه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين والمشتهرين بالزندقة والالحاد ، وهذا متأكد بعموم قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) والسبب فيه أن أعز الاشياء وأعظمها عند جميع الخلق هو الدين، لأن ذلك هو الامر الذى به يتقرب الى الله تعالى، ويتوسل به الى طلب السعادة فى الآخرة ، وإذا كان كذلك كانت العداوة الحاصلة بسببه أعظم أنواع العداوة ، وإذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية فى الموضع الذى يكون أعظم موجبات العداوة حاصلا فيه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا) قال أبو بكر الرازى : التقدير حتى يسلموا ويهاجروا ، لأن الهجرة فى سبيل الله لا تكون إلا بعد الاسلام ، فقد دلت الآية على إيجاب الهجرة بعد الاسلام ، وانهم وإن أسلموا لم يكن بيننا وبينهم موالاة إلا بعد الهجرة ، ونظيره قوله (مالكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا)

واعلم أن هذا التكليف إنما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال صلى الله عليه وسلم «أنا برىء من كل مسلم أقام بين أظهر المشركين وأنا برىء من كل مسلم مع مشرك» فكانت الهجرة واجبة إلى أن فتحت مكة ، ثم نسخ فرض الهجرة . عن طاوس عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة «لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية» وروى عن الحسن أن حكم الآية ثابت فى كل من أقام فى دار الحرب فرأى فرض الهجرة إلى دار الاسلام قائما .

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر إلى دار الايمان ، وأخرى تحصل بالانتقال عن أعمال الكفار إلى أعمال المسلمين ، قال صلى الله عليه وسلم «المهاجر من هجر مانهى الله عنه» وقال المحققون : الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته

فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا «٨٩» إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ

وفعل منهياته ، ولما كان كل هذه الأمور معتبرا لاجرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال (حتى يهاجروا فى سبيل الله) فانه تعالى لم يقل : حتى يهاجروا عن الكفر ، بل قال (حتى يهاجروا فى سبيل الله) وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ، ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة ، بل قيده بكونه فى سبيل الله ، فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام ، ومن شعار الكفر إلى شعار الاسلام لغرض من أغراض الدنيا ، إنما المعتبر وقوع تلك الهجرة لأجل أمر الله تعالى ،

ثم قال تعالى ﴿فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا﴾ والمعنى فان أعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة فخذوهم اذا قدرتم عليهم ، واقتلوهم أينما وجدتموهم فى الحل والحرم ، ولا تتخذوا منهم فى هذه الحالة ولياً يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم على أعدائكم .

واعلم أنه تعالى لما أمر بقتل هؤلاء الكفار استثنى منه موضعين .

الأول : قوله تعالى ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى قوله (يصلون) قولان : الأول : ينتهون اليهم ويتصلون بهم ، والمعنى أن كل من دخل فى عهد من كان داخلا فى عهدكم فهم أيضا داخلون فى عهدكم . قال القفال رحمه الله : وقد يدخل فى الآية أن يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلجأوا إلى قوم بينهم وبين المسلمين عهد إلى أن يجدوا السبيل اليه .

﴿القول الثانى﴾ أن قوله (يصلون) معناه ينتسبون ، وهذا ضعيف لأن أهل مكة أكثرهم كانوا متصلين بالرسول من جهة النسب مع أنه صلى الله عليه وسلم كان قد أباح دم الكفار منهم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أن القوم الذين كان بينهم وبين المسلمين عهد من هم؟ قال بعضهم هم الأسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد ، فانه عليه الصلاة والسلام وادع وقت خروجه إلى مكة هلال بن عويمر الأسلمى على أن لا يعصيه ولا يعين عليه ، وعلى أن كل من وصل إلى هلال ولجأ إليه فله من الجوار مثل ما لهلال . وقال ابن عباس : هم بنو بكر بن زيد

أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً «٩٠»

مناة ، وقال مقاتل : هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناة .

واعلم أن ذلك يتضمن بشارة عظيمة لأهل الايمان ، لأنه تعالى لما رفع السيف عمن التجأ إلى من التجأ إلى المسلمين ، فبأن يرفع العذاب فى الآخرة عمن التجأ إلى محبة الله ومحبة رسوله كان أولى والله أعلم .

﴿الموضع الثانى فى الاستثناء﴾ قوله تعالى ﴿أو جاؤكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا﴾ وفى الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله تعالى (أو جاؤكم) يحتمل أن يكون عطفا على صلة «الذين» والتقدير: إلا الذين يصلون بالمعاهدين أو الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، ويحتمل أن يكون عطفا على صفة «قوم» والتقدير : إلا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد ، أو يصلون الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم ، والاول أولى لوجهين : أحدهما : قوله تعالى (فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) وانما ذكر هذا بعد قوله (فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم) وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال ، وهذا انما يتمشى على الاحتمال الاول ، وأما على الاحتمال الثانى فالسبب الموجب لترك التعرض لهم هو الاتصال بمن ترك القتال . الثانى : أن جعل ترك القتال موجبا لترك التعرض أولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض ، وعلى السبب الثانى يصير سببا بعيدا

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (حصرت صدورهم) معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون ، ولا يريدون قتالهم لانهم أقاربهم . واختلفوا فى موضع قوله (حصرت صدورهم) وذكروا وجوها : الاول : أنه فى موضع الحال باضمار «قد» وذلك لان «قد» تقرب

الماضى من الحال ، ألا تراهم يقولون : قد قامت الصلاة ، ويقال أتانى فلان ذهب عقله ، أى أتانى فلان قد ذهب عقله : وتقدير الآية ، أو جاؤكم حال ماقد حصرت صدورهم . الثانى : أنه خبر بعد خبر ، كأنه قال : أو جاؤكم ثم أخبر بعده فقال (حصرت صدورهم) وعلى هذا التقدير يكون قوله (حصرت صدورهم) بدلا من (جاؤكم) الثالث : أن يكون التقدير : جاؤكم قوما حصرت صدورهم أو جاؤكم رجالا حصرت صدورهم ، فعلى هذا التقدير قوله (حصرت صدورهم) نصب لأنه صفة لموصوف منصوب على الحال ، الا انه حذف الموصوف المنتصب على الحال . وأقيمت صفته مقامه ، وقوله (أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم) معناه ضاقت قلوبهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لاعليكم ولا لكم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن الذين استثناهم الله تعالى أهم من الكفار أو من المؤمنين؟ فقال الجمهور : هم من الكفار ، والمعنى أنه تعالى أوجب قتل الكافر الا إذا كان معاهدا أو تاركا للقتال فانه لايجوز قتلهم ، وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لأن الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله ، وقال أبو مسلم الاصفهانى : انه تعالى لما أوجب الهجرة على كل من أسلم استثنى من له عذر فقال (إلا الذين يصلون) وهم قوم من المؤمنين قصدوا الرسول للهجرة والنصرة ، الا أنهم كان فى طريقهم من الكفار مالم يجدوا طريقا اليه خوفا من أولئك الكفار ، فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد وأقاموا عندهم الى أن يمكنهم الخلاص ، واستثنى بعد ذلك من صار إلى الرسول ولا يقاتل الرسول ولا أصحابه ، لأنه يخاف الله تعالى فيه ، ولا يقاتل الكفار أيضا لانهم أقاربه ، أو لانه أبقى أولاده وأزواجه بينهم ، فيخاف لو قاتلهم أن يقتلوا أولاده وأصحابه ، فهذان الفريقان من المسلمين لايحل قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولو شاء الله لسلطهم عليكم) التسليط فى اللغة مأخوذ من السلاطة وهى الحدة ، والمقصود منه أن الله تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين ، والمعنى : أن ضيق صدورهم عن قتالكم إنما هو لأن الله قذف الرعب فى قلوبهم ، ولو أنه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم . قال أصحابنا : وهذا يدل على أنه لايقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه ، وأما المعتزلة فقد أجابوا عنه من وجهين : الأول : قال الجبائى قد بينا أن القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون ، وعلى هذا فمعنى الآية : ولو شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن أنفسهم ان أقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم والثانى : قال الكلبى : انه تعالى أخبر أنه لو شاء لفعل ، وهذا لايفيد إلا أنه تعالى قادر على

سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا «٩١»

الظلم ، وهذا مذهبنا إلا أنا نقول : إنه تعالى لا يفعل الظلم ، وليس فى الآية دلالة على أنه شاء ذلك وأراده .

﴿المسألة الخامسة﴾ اللام فى قوله (فلقاتلوكم) جواب «للو» على التكرير أو البدل ، على تأويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم . قال صاحب الكشاف : وقرىء (فلقتلوكم) بالتخفيف والتشديد .

ثم قال (فان اعتزلوكم) أى فان لم يتعرضوا لكم وألقوا اليكم السلم ، أى الانقياد والاستسلام ، وقرىء بسكون اللام مع فتح السين (فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) فما أذن لكم فى أخذهم وقتلهم . واختلف المفسرون فقال بعضهم : الآية منسوخة بآية السيف ، وهى قوله (اقتلوا المشركين) وقال قوم : انها غير منسوخة ، أما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم ، وأما الذين حملوا الاستثناء على الكافرين فقال الأصم : إذا حملنا الآية على المعاهد فكيف يمكن أن يقال انها منسوخة .

ثم قال تعالى ﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها﴾

قال المفسرون : هم قوم من أسد وغطفان ، كانوا اذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا ، وغرضهم أن يأمنوا المسلمين ، فاذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم (كلما ردوا إلى الفتنة) كلما دعاهم قومهم إلى قتال المسلمين (أركسوا فيها) أى ردوا مغلوبين منكوسين فيها ، وهذا استعارة لشدة إصرارهم على الكفر وعداوة المسلمين لأن من وقع فى شىء منكوسا يتعذر خروجه منه .

ثم قال تعالى ﴿فان لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾

والمعنى : فان لم يعتزلوا قتالكم ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً «٩٢»

ثقفتموهم . قال الأكثرون : وهذا يدل على أنهم اذا اعتزلوا قتالنا وطلبوا الصلح منا وكفوا أيديهم عن إيذائنا لم يجز لنا قتالهم ولا قتلهم ، ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم) وقوله (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم) فخص الأمر بالقتال لمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا . واعلم أن هذا الكلام مبنى على أن المعلق بكلمة «إن» على الشرط عدم عند عدم الشرط ، وقد شرحنا الحال فيه فى قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه)

ثم قال ﴿وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا﴾

وفى السلطان المبين وجهان : الأول : أنه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة واضحة ظاهرة ، وهى ظهور عداوتهم وانكشاف حالهم فى الكفر والغدر ، وإضرارهم بأهل الاسلام . الثانى : أن السلطان المبين هو إذن الله تعالى للمسلمين فى قتل هؤلاء الكفار .

قوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما﴾

اعلم أنه تعالى لما رغب فى مقاتلة الكفار ، وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض مايتعلق بهذه المحاربة. فمنها أنه تعالى لما أذن فى قتل الكفار فلا شك أنه قد يتفق أن يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا

فيقتله ، ثم يتبين انه كان مسلما ، فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة فى هذه الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى سبب النزول وجوها : الأول : روى عروة بن الزبير أن حذيفة ابن اليمان كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد فأخطأ المسلمون وظنوا أن أباه اليمان واحد من الكفار ، فأخذوه وضربوه بأسيافهم وحذيفة يقول : انه أبى فلم يفهموا قوله إلا بعد أن قتلوه ، فقال حذيفة : يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين ، فلما سمع الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ، فنزلت هذه الآية :

﴿الرواية الثانية﴾ أن الآية نزلت فى أبى الدرداء ، وذلك لأنه كان فى سرية فعدل إلى شعب لحاجة له فوجد رجلا فى غنم له فحمل عليه بالسيف ، فقال الرجل : لا إله إلا الله ، فقتله وساق غنمه ثم وجد فى نفسه شيئا ، فذكر الواقعة للرسول صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام «هلا شققت عن قلبه» وندم أبو الدرداء فنزلت الآية .

﴿الرواية الثالثة﴾ روى أن عياش بن أبى ربيعة ، وكان أخا لأبى جهل من أمه ، أسلم وهاجر خوفا من قومه إلى المدينة ، وذلك قبل هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأقسمت أمه لا تأكل ولا تشرب ولا تجلس تحت سقف حتى يرجع ، فخرج أبو جهل ومعه الحرث بن زيد بن أبى أنيسة فأتياه وطولا فى الأحاديث ، فقال أبو جهل : أليس أن محمداً يأمرك ببر الأم فانصرف وأحسن إلى أمك وأنت على دينك فرجع ، فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه ، وجلده أبو جهل مائة جلدة ، وجلده الحرث مائة أخرى ، فقال للحرث : هذا أخى فمن أنت ياحرث، لله على إن وجدتك خاليا أن أقتلك . وروى أن الحرث قال لعياش حين رجع: ان كان دينك الأول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه ، فشق ذلك على عياش وحلف أن يقتله ، فلما دخل على أمه حلفت أمه لا يزول عنه القيد حتى يرجع إلى دينه الأول ففعل ، ثم هاجر بعد ذلك وأسلم الحرث أيضا وهاجر ، فلقيه عياش خالياً ولم يشعر باسلامه فقتله ، فلما أخبر بأنه كان مسلما ندم على فعله وأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : قتلته ولم أشعر باسلامه. فنزلت هذه الآية.

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (وما كان) فيه وجهان : الأول : أى وما كان له فيما أتاه من ربه وعهد اليه . الثانى : ما كان له فى شىء من الازمنة ذلك ، والغرض منه بيان أن حرمة القتل كانت ثابتة من أول زمان التكليف .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إلا خطأ) فيه قولان : الأول : أنه استثناء متصل ، والذاهبون إلى هذا القول ذكروا وجوها : الأول : ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى، لأن قوله (وما كان لمؤمن أن

يقتل مؤمناً إلا خطأ) معناه أنه يؤاخذ الانسان على القتل إلا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به . الثانى : أن الاستثناء صحيح أيضا على ظاهر اللفظ ، والمعنى أنه ليس لمؤمن أن يقتل مؤمنا البتة إلا عند الخطأ . وهو ما إذا رأى عليه شعار الكفار. أو وجده فى عسكرهم فظنه مشركا ، فههنا يجوز قتله ، ولا شك أن هذا خطأ، فانه ظن أنه كافر مع أنه ما كان كافرا . الثالث : أن فى الكلام تقديما وتأخيرا ، والتقدير : وما كان مؤمن ليقتل مؤمناً إلا خطأ . ومثله قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) تأويله : ما كان الله ليتخذ من ولد ، لأنه تعالى لا يحرم عليه شىء ، إنما ينفى عنه مالا يليق به ، وأيضا قال تعالى (ما كان لكم أن تنبتوا شجرها) معناه ما كنتم لتنبتوا ، لأنه تعالى لم يحرم عليهم أن ينبتوا الشجر ، إنما نفى عنهم أن يمكنهم إنباتها ، فانه تعالى هو القادر على إنبات الشجر . الرابع : أن وجه الاشكال فى حمل هذا الاستثناء على الاستثناء المتصل ، وهو أن يقال : الاستثناء من النفى إثبات ، وهذا يقتضى الاطلاق فى قتل المؤمن فى بعض الأحوال ، وذلك محال . إلا أن هذا الاشكال إنما يلزم اذا سلمنا أن الاستثناء من النفى إثبات ، وذلك مختلف فيه بين الأصوليين ، والصحيح أنه لا يقتضيه لأن الاستثناء يقتضى صرف الحكم عن المستثنى لاصرف المحكوم به عنه ، واذا كان تأثير الاستثناء فى صرف الحكم فقط بقى المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات ، وحينئذ يندفع الاشكال . ومما يدل على أن الاستثناء من النفى ليس باثبات قوله عليه الصلاة والسلام «لاصلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولى» ويقال : لاملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال ، والاستثناء فى جملة هذه الصور لا يفيد أن يكون الحكم المستثنى من النفى إثباتا والله أعلم . الخامس : قال أبو هاشم وهو أحد رؤساء المعتزلة : تقدير الآية : وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا ، الا أن يقتله خطأ فيبقى حينئذ مؤمنا . قال : والمراد أن قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا ، الا أن يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا . واعلم أن هذا الكلام بناء على أن الفاسق ليس بمؤمن ، وهو أصل باطل، والله أعلم .

﴿القول الثانى﴾ أن هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن ، ونظيره فى القرآن كثير . قال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال (الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم) وقال (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاما سلاما) والله أعلم .

﴿المسألة الرابعة﴾ فى انتصاب قوله (خطأ) وجوه : الأول : أنه مفعول له ، والتقدير ما ينبغى أن يقتله لعلة من العلل. إلا لكونه خطأ . الثانى : أنه حال، والتقدير : لا يقتله البتة إلا حال كونه خطأ . الثالث : أنه صفة للمصدر ، والتقدير : إلا قتلا خطأ .

قوله تعالى ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال الشافعي رحمه الله : القتل على ثلاثة أقسام : عمد، وخطأ، وشبه عمد .

أما العمد : فهو أن يقصد قتله بالسبب الذى يعلم إفضاءه إلى الموت سواء كان ذلك جارحا أو لم يكن ، وهذا قول للشافعي .

وأما الخطأ فضربان : أحدهما : أن يقصد رمى المشرك أو الطائر فأصاب مسلما . والثانى : أن يظنه مشركا بأن كان عليه شعار الكفار ، والأول خطأ فى الفعل ، والثانى خطأ فى القصد .

أما شبه العمد : فهو أن يضربه بعصا خفيفة لا تقتل غالبا فيموت منه . قال الشافعي رحمه الله : هذا خطأ فى القتل وإن كان عمدا فى الضرب .

﴿المسألة الثانية﴾ قال أبو حنيفة : القتل بالمثقل ليس بعمد محض ، بل هو خطأ وشبه عمد ، فيكون داخلا تحت هذه الآية فتجب فيه الدية والكفارة ، ولا يجب فيه القصاص . وقال الشافعي رحمه الله : إنه عمد محض يجب فيه القصاص . أما بيان أنه قتل فيدل عليه القرآن والخبر ، أما القرآن فهو أنه تعالى حكى عن موسى عليه السلام أنه وكز القبطى فقضى عليه ، ثم إن ذلك الوكز يسمى بالقتل ، بدليل أنه حكى أن القبطى قال فى اليوم الثانى (أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس) وكان الصادر عن موسى عليه السلام بالأمس ليس إلا الوكز ، فثبت أن القبطى سماه قتلا ، وأيضاً ان موسى صلوات الله عليه سماه قتلا حيث قال (رب انى قتلت منهم نفسا فأخاف أن يقتلون) وأجمع المفسرون على أن المراد منه قتل ذلك القبطى بذلك الوكز ، وأيضا ان الله تعالى سماه قتلا حيث قال (وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا) فثبت أن الوكز قتل بقول القبطى وبقول موسى وبقول الله تعالى ، وأما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتيل الخطا العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل» فسماه قتلا ، فثبت بهذين الدليلين أنه حصل القتل ، وأما أنه عمد فالشاك فيه داخل فى السفسطة فان من ضرب رأس إنسان بحجر الرحا ، أو صلبه أو غرقه ، أو خنقه ثم قال : ماقصدت به قتله كان ذلك إما كاذبا أو مجنونا ، وأما أنه عدوان فلا ينازع فيه مسلم ، فثبت أنه قتل عمد عدوان ، فوجب أن يجب القصاص بالنص والمعقول .

أما النص : فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص ، كقوله (كتب عليكم القصاص فى القتلى . وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطاناً . وجزاء

سيئة سيئة مثلها . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم)

وأما المعقول : فهوأن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الاهدار . قال تعالى (ولكم فى القصاص حياة) وإذا كان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الاهدار ، والاهدار من المثقل كهو فى المحدد كانت الحاجة إلى شرع الزاجر فى إحدى الصورتين كالحاجة إليه فى الصورة الأخرى ، ولا تفاوت بين الصورتين فى نفس الاهدار ، إنما التفاوت حاصل فى آلة الاهدار ، والعلم الضرورى حاصل بأن ذلك غير معتبر ، والكلام فى الفقهيات إذا وصل إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى فى التحقيق لمن ترك التقليد ، واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم «ألا إن قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل» وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا أو كبيرا .

والجواب : أن قوله (قتيل الخطأ) يدل على أنه لابد وأن يكون معنى الخطأ حاصلا فيه ، وقد بينا أن من خنق إنساناً أو ضرب رأسه بحجر الرحا ، ثم قال : ما كنت أقصد قتله ، فان كل عاقل ببديهة عقله يعلم أنه كاذب فى هذا المقال ، فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغيرة حتى يبقى معنى الخطأ فيه . والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قال أبو حنيفة : القتل العمد لا يوجب الكفارة . وقال الشافعى : يوجب . احتج أبو حنيفة بهذه الآية ، فقال قوله (ومن قتل مؤمناً خطأ) شرط لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ، فيقال له : إنه تعالى قال (ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فما ملكت أيمانكم) فقوله (ومن لم يستطع) ما كان شرطا لجواز نكاح الأمة على قولكم ، فكذلك ههنا . ثم نقول : الذى يدل على وجوب الكفارة فى القتل العمد الخبر والقياس

أما الخبر فهو ما روى واثلة بن الأسقع قال : أتينا رسول صلى الله عليه وسلم فى صاحب لنا أوجب النار بالقتل ، فقال : اعتقوا عنه يعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار .

وأما القياس : فهو أن الغرض من إعتاق العبد هو أن يعتقه الله من النار ، والحاجة الى هذا المعنى فى القتل العمد أتم . فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة أتم والله أعلم .

وذكر الشافعى رضى الله عنه حجة أخرى من قياس الشبه فقال : لما وجبت الكفارة فى قتل الصيد فى الاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطىء إلا فى الاثم . فكذا فى قتل المؤمن ، ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو أن يقال : نص الله تعالى هناك فى العامد ، وأوجبنا على الخاطىء . فههنا نص على الخاطىء . فبأن نوجبه على العامد مع أن احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له عن النار

أشد كان ذلك أولى .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال ابن عباس والحسن والشعبى والنخعى : لا تجزى الرقبة إلا إذا صام وصلى , وقال الشافعى ومالك والأوزاعى وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنهم : يجزى الصبى إذا كان أحد أبويه مسلما . حجة ابن عباس هذه الآية، فانه تعالى أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ، والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان ، والايمان إما التصديق وإما العمل وإما المجموع ، وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبى فلم يكن مؤمنا ، فوجب أن لايجزى . حجة الفقهاء أن قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ) يدخل فيه الصغير . فكذا قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) فوجب أن يدخل فيه الصغير .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : الدية فى العمد المحض وفى شبه العمد مغلظة مثلثة ثلاثون حقة ، وثلاثون جذعة ، وأربعون خلفة فى بطونها أولادها .

وأما فى الخطأ المحض فمخففة : عشرون بنات مخاض ، وعشرون بنات لبون ، وعشرون بنو لبون، وعشرون حقة ، وعشرون جذعة . وأما أبو حنيفة فهو أيضاً هكذا يقول فى الكل إلا فى شىء واحد فانه أوجب بنى مخاض بدلا عن بنات لبون . حجة الشافعى رحمه الله أنه تعالى أوجب الدية فى القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا فى معرفة الكيفية إلى السنة والقياس ، فلم نجد فى السنة مايدل عليه .

وأما القياس فانه لامجال للمناسبات والتعليلات المعقولة فى تعيين الأسباب وتعيين الأعداد ، فلم يبق ههنا مطمع إلا فى قياس الشبه ، ونرى أن الدية وجبت بسبب أقوى من السبب الموجب للزكاة ، ثم إنا رأينا أن الشرع لم يجعل لبنى مخاض دخلا فى باب الزكاة ، فوجب أن لا يكون لها دخل فى باب الدية أيضاً . وحجة أبى حنيفة أن البراءة كانت ثابتة ، والأصل فى الثابت البقاء ، فكانت البراءة الأصلية باقية، ولا يعدل عن هذا الدليل إلا لدليل أقوى منه فنقول : الأول هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه : وأما الزائد عليه فوجب أن يبقى على النفى الأصلى .

والجواب : أن الذمة مشغولة بوجوب الدية ، والأصل فى الثابت البقاء ، وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط بأداء أكثر ماقيل فيه . فوجب أن لايحصل ذلك السقوط عند أداء أقل مافيه ، والله أعلم .

﴿المسألة السادسة﴾ قال الشافعى رحمه الله : إذا لم توجد الابل ، فالواجب إما ألف دينار ، أو اثنا عشر ألف درهم . وقال أبو حنيفة : بل الواجب عشرة آلاف درهم . حجة الشافعى : ماروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . قال : كانت قيمة الدية فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

ثمانمائة دينار . وثمانية آلاف درهم ، فلما استخلف عمر رضى الله عنه قام خطيبا . وقال : إن الابل قد غلت أثمانها ، ثم إن عمر فرضها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثنى عشر ألفاً ، وجه الاستدلال أن عمر ذكر ذلك فى مجمع الصحابة وما أنكر عليه أحد فكان إجماعا . حجة أبى حنيفة : أن الأخذ بالأقل أولى ، وقد سبق جوابه .

﴿المسألة السابعة﴾ قال أبو بكر الأصم وجمهور الخوارج : الدية واجبة على القاتل ، قالوا : ويدل عليه وجوه : الأول : أن قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) لاشك أنه إيجاب لهذا التحرير ، والايجاب لابد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل ، والمذكور قبل هذه الآية هو القاتل ، وهو قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ) فهذ الترتيب يوجب القطع بأن هذا التحرير إنما أوجبه الله تعالى عليه لاعلى غيره ، والثانى : أن هذه الجناية صدرت منه ، والمعقول هو أن الضمان لايجب إلا على المتلف ، أقصى مافى الباب أن هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ . ولكن الفعل الخطأ قائم فى قيم المتلفات وأروش الجنايات ، مع أن تلك الضمانات لاتجب الا على المتلف ، فكذا ههنا . الثالث : أنه تعالى أوجب فى هذه الآية شيئين : تحرير الرقبة المؤمنة ، وتسليم الدية الكاملة ، ثم انعقد الاجماع على أن التحرير واجب على الجانى ، فكذا الدية يجب أن تكون واجبة على القاتل ، ضرورة أن اللفظ واحد فى الموضعين . الرابع : أن العاقلة لم يصدر عنهم جناية ولا مايشبه الجناية ، فوجب أن لا يلزمهم شىء للقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (لاتزر وازرة وزر أخرى) وقال تعالى (ولا تكسب كل نفس إلا عليها) وقال (لها ما كسبت وعليها مااكتسبت) وأما الخبر فما روى أن أبا رمثة دخل على النبى صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال عليه الصلاة والسلام : من هذا فقال ابنى ، قال انه لايجنى عليك ولا تجنى عليه ، ومعلوم أنه ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية إنما المقصود بيان أن أثر جنايتك لايتعدى إلى ولدك وبالعكس ، وكل ذلك يدل على أن إيجاب الدية على الجانى أولى من إيجابها على الغير . الخامس : أن النصوص تدل على أن مال الانسان معصوم وأنه لاسبيل لأحد أن يأخذه منه . قال تعالى (لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) وقال عليه الصلاة والسلام «كل امرئ أحق بكسبه» وقال «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» وقال «لا يحل مال المسلم إلا بطيبة من نفسه» تركنا العمل بهذه العمومات فى الأشياء التى عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الأخذ كما قلنا فى الزكوات ، وكما قلنا فى أخذ الضمانات . وأما فى إيجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد ، وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لايجوز ، لأن القرآن معلوم ، وخبر الواحد مظنون ، وتقديم المظنون على المعلوم غير جائز ، ولأن هذا خبر واحد ورد

فيما تعم به البلوى فيرد ، ولأنه خبرواحد ورد على مخالفة جميع أصول الشرائع ، فوجب رده ، وأما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والأثر والآية ، أما الخبر : فما روى المغيرة أن امرأة ضربت بطن امرأة أخرى فألقت جنينا ميتا ، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة . فقام حمل بن مالك فقال : كيف ندى من لاشرب ولا أكل، ولاصاح ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هذا من سجع الجاهلية ، وأما الأثر : فهو أن عمر رضى الله عنه قضى على علي بأن يعقل عن مولى صفية بنت عبدالمطلب حين جنى مولاها ، وعلى كان ابن أخى صفية ، وقضى للزبير بميراثها ، فهذا يدل على أن الدية إنما تجب على العاقلة والله أعلم .

﴿المسألة الثامنة﴾ مذهب أكثر الفقهاء أن دية المرأة نصف دية الرجل . وقال الأصم وابن عطية : ديتها مثل دية الرجل . حجة الفقهاء أن عليا وعمر وابن مسعود قضوا بذلك ، ولأن المرأة فى الميراث والشهادة على النصف من الرجل ، فكذلك فى الدية . وحجة الأصم قوله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) وأجمعوا على أن هذه الآية دخل فيها حكم الرجل والمرأة ، فوجب أن يكون الحكم فيها ثابتا بالسوية والله أعلم .

﴿المسألة التاسعة﴾ انفقوا على أن دية الخطا مخففة فى ثلاث سنين: الثلث فى السنة ، والثلثان فى السنتين ، والكل فى ثلاث سنين . استفاض ذلك عن عمر ولم يخالفه فيه أحد من السلف فكان إجماعا .

﴿المسألة العاشرة﴾ لافرق فى هذه الدية بين أن يقضى منها الدين وتنفذ منها الوصية ، ويقسم الباقى بين الورثة على فرائض الله تعالى . روى أن امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر : لاأعلم لك شيئا ، إنما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه ، فشهد بعض من الصحابة أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمره أن يورث الزوجة من دية زوجها ، فقضى عمر بذلك ، وإذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع إلى تفسير الآية فنقول: قوله (فتحرير رقبة مؤمنة) معناه فعليه تحرير رقبة ، والتحرير عبارة عن جعله حرا ، والحر هو الخالص ، ولما كان الانسان فى أصل الخلقة خلق ليكون مالكا للأشياء كما قال تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا) فكونه مملوكا يكون صفة تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها ، فلا جرم سميت إزالة الملك تحريراً ، أى تخليصا لذلك الانسان عما يكدر إنسانيته ، والرقبة عبارة عن النسمة كما قد يجعل الرأس أيضا عبارة عن نسمة فى قولهم : فلان يملك كذا رأسا من الرقيق، والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء ، وعند ابن عباس لاتجزى إلا رقبة قد صلت وصامت ، وقد ذكرنا هذه المسألة . وقوله (ودية

مسلمة إلى أهله) قال الواحدى : الدية من الودى كالشية من الوشى ، والأصل ودية فحذفت الواو يقال : ودى فلان فلانا ، أى أدى ديته إلى وليه ، ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى فى بدل النفس دون ما يؤدى فى بدل المتلفات ، ودون مايؤدى فى بدل الاطراف والأعضاء .

ثم قال تعالى (إلاأن يصدقوا) أصله يتصدقوا فأدغمت التاء فى الصاد ، ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى (وتصدق علينا إن الله يجزى المتصدقين) والمعنى : إلا أن يتصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية . قال صاحب الكشاف : وتقدير الآية ، ويجب عليه الدية وتسليمها إلى حين يتصدقون عليه ، وعلى هذا فقوله (أن يصدقوا) فى محل النصب على الظرف ، ويجوز أن يكون حالا من أهله بمعنى إلا متصدقين .

ثم قال تعالى ﴿فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾

فاعلم أنه تعالى ذكر فى الآية الأولى : أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية ، وذكر فى هذه الآية أن من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية، ثم ذكر بعد أن المقتول إن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية ، والسكوت عن إيجاب الدية فى هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية ، وفيما بعدها يدل على أن الدية غير واجبة فى هذه الصورة .

إذا ثبت هذا فنقول : كلمة «من» فى قوله (من قوم عدو لكم) إما أن يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب ، أو المراد كونه ذا نسب منهم ، والثانى باطل لانعقاد الاجماع على أن المسلم الساكن فى دار الاسلام، وجميع أقاربه يكونون كفارا ، فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية فى قتله ، ولما بطل هذا القسم تعين الأول فيكون المراد : وإن كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن ، فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة ، فأما وجوب الدية فلا . قال الشافعى رحمه الله : وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه ، أما أنه لاتجب الدية فلأنا لو أوجبنا الدية فى قتل المسلم الساكن فى دار الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب إلى أن يبحث عن كل أحد أنه هل هو من المسلمين أم لا ، وذلك مما يصعب ويشق فيفضى ذلك إلى احتراز الناس عن الغزو ، فالأولى سقوط الدية عن قاتله لأنه هو الذى أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فى دار الحرب ، وأما الكفارة فانها حق الله تعالى ، لأنه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك إنسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى ، والرقيق لايمكنه المواظبة على عبادة الله ، فاذا أعتقه فقد أقامه مقام ذلك المقتول فى المواظبة على العبادات ، فظهر أن القياس يقتضى سقوط الدية ، ويقتضى بقاء الكفارة والله أعلم

ثم قال تعـالى ﴿وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فـدية مسلمـة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ، فيه قولان : الأول : ان المراد منه المسلم ، وذلك لأنه تعـالى ذكر أولا حال المسلم الفاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل الحرب ، ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ إذا كان فيما بين أهل العهد وأهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا ، والذى يؤكد صحة هذا القول أن قوله (وان كان) لابد من إسناده إلى شيء جرى ذكره فيما تقـدم ، والذى جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ . فوجب حمل اللفظ عليه .

﴿القول الثانى﴾ أن المراد منه الذمى ، والتقدير : وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق ومعنى كون المقتول منهم أنه على دينهم ومذهبهم ، والقائلون بهذا القول طعنوا فى القول الأول من وجوه : الأول : أن المسلم المقتول خطأ سواء كان من أهل الحرب أوكان من أهل الذمة فهو داخل تحت قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله) فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لـكان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه لايجوز ، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب ، فانه تعالى إنمـا أعاده لبيان أنه لاتجب الدية فى قتله . وأما فى هذه الآية فقد أوجب الدية والـكفارة ، فلو كان المراد منه هو المؤمن لـكان هذا إعادة وتـكرارا من غير فائدة وإنه لايجوز . الثانى : أنه لو كان المراد منه ماذكرتم لمـا كانت الدية مسلمة إلى أهله لأن أهله كفار لايرثونه . الثالث : ان قوله (وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) يقتضى أن يكونوا من ذلك القوم فى الوصف الذى وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما . فان كونه منهم مجمل لايدرى أنه منهم فى أى الأمور ، وإذا حملناه على كونه منهم فى ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك أولى ، وإذا دلت الآية على أنه منهم فى كونه معاهـدا وجب أن يكون ذميا أو معاهدا مثلهم ويمكن أن يجاب عن هذه الوجوه :

﴿أما الأول﴾ فجوابه أنه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول على سبيل الخطأ ، ثم ذكر أحد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان دار الحرب ، فبين أن الدية لاتجب فى قتله ، وذكر القسم الثانى وهو المؤمن المقتول خطأ الذى يكون من سكان مواضع أهل الذمة ، وبين وجوب الدية والـكفارة فى قتله ، والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ماقبله .

﴿وأما الثانى﴾ فجوابه أن أهله هم المسلمون الذين تصرف ديته إليهم ،

﴿وأما الثالث﴾ فجوابه أن كلمة «من» صارت مفسرة فى الآية السابقة بكلمة «فى» يعنى فى قوم عدو لكم . فكذا ههنا يجب أن يكون المعنى ذلك لاغير .

واعلم أن فائدة هذا البحث تظهر فى مسألة شرعية ، وهى أن مذهب أبى حنيفة أن دية الذمى مثل دية المسلم ، وقال الشافعى رحمه الله تعالى: دية اليهودى والنصرانى ثلث دية المجوسى ، ودية المجوسى ثلثا عشر دية المسلم . واحتج أبو حنيفة على قوله بهذه الآية (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) المراد به الذمى . ثم قال (فدية مسلمة إلى أهله) فأوجب تعالى فيهم تمام الدية ، ونحن نقول: إنا بينا أن الآية نازلة فى حق المؤمنين لا فى حق أهل الذمة فسقط الاستدلال ، وأيضا بتقدير أن يثبت لهم أنها نازلة فى أهل الذمة لم تدل على مقصودهم، لأنه تعالى أوجب فى هذه الآية دية مسلمة ، فهذا يقتضى إيجاب شىء من الأشياء التى تسمى دية ، فلم قلتم إن الدية التى أوجبها فى حق الذمى هى الدية التى أوجبها فى حق المسلم ؟ ولم لا يجوز أن تكون دية المسلم مقداراً معينا . ودية الذمى مقداراً آخر ، فان الدية لا معنى لها إلا المال الذى يؤدى فى مقابلة النفس ، فان ادعيتم أن مقدار الدية فى حق المسلم وفى حق الذمى واحد فهو ممنوع ، والنزاع ما وقع إلا فيه، فسقط هذا الاحتجاج والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول : لم قدم تحرير الرقبة على الدية فى الآية الأولى وههنا عكس هذا الترتيب . إذ لو أفاده لتوجه الطعن فى إحدى الآيتين فصار هذا كقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفى آية أخرى (وقولوا حطة وادخلوا الباب) والله أعلم .

﴿المسألة الثالثة﴾ فى هؤلاء الذين بيننا وبينهم ميثاق قولان : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : هم أهل الذمة من أهل الكتاب . الثانى : قال الحسن : هم المعاهدون من الكفار .

ثم قال تعالى ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله﴾ أى فعليه ذلك بدلا عن الرقبة إذا كان فقيرا ، وقال مسروق إنه بدل عن مجموع الكفارة والدية ، والتتابع واجب حتى لو أفطر يوما وجب الاستئناف إلا أن يكون الفطر بحيض أو نفاس، وقوله (توبة من الله) انتصب بمعنى صيام ما تقدم ، كأنه قيل : اعملوا بما أوجب الله عليكم لأجل التوبة من الله ، أى ليقبل الله توبتكم ، وهو كما يقال: فعلت كذا حذر الشر .

فان قيل : قتل الخطأ لا يكون معصية ، فما معنى قوله (توبة من الله)

قلنا فيه وجوه : الأول : أن فيه نوعين من التقصير ، فان الظاهر أنه لو بالغ فى الاحتياط لم يصدر عنه ذلك الفعل ، ألا ترى أن من قتل مسلما على ظن أنه كافر حربى ، فلو أنه بالغ فى الاحتياط

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا «٩٣»

والاستكشاف فالظاهر أنه لا يقع فيه ، ومن رمى إلى صيد فأخطأ وأصاب إنسانا فلو احتاط فلا يرمى إلا فى موضع يقطع بأنه ليس هناك إنسان فانه لا يقع فى تلك الواقعة ، فقوله (توبة من الله) تنبيه على أنه كان مقصرا فى ترك الاحتياط .

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن قوله (توبة من الله) راجع إلى أنه تعالى أذن له فى إقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز عنه ، وذلك لأن الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه ، فلما كان التخفيف من لوازم التوبة أطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف إطلاقا لاسم الملزوم على اللازم .

﴿الوجه الثالث فى الجواب﴾ أن المؤمن إذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى أن لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى ذلك الندم وذلك التمنى توبة .

ثم قال تعالى ﴿وكان الله عليما حكيما﴾ والمعنى أنه تعالى عليم بأنه لم يقصد ولم يتعمد حكيم فى أنه ما يؤاخذه بذلك الفعل الخطأ ، فان الحكمة تقتضى أن لا يؤاخذ الانسان إلا بما يختار ويتعمد .

واعلم أن أهل السنة لما اعتقدوا أن أفعال الله تعالى غير معللة برعاية المصالح قالوا : معنى كونه تعالى حكيما كونه عالما بعواقب الأمور . وقالت المعتزلة : هذه الآية تبطل هذا القول لأنه تعالى عطف الحكيم على العليم ، فلو كان الحكيم هو العليم لكان هذا عطفا للشىء على نفسه وهو محال .

والجواب : أن فى كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما فى أفعاله ، فالأحكام والاعلام عائدان إلى كيفية الفعل والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيما﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد . وله أحكام مثل وجوب القصاص والدية ، وقد ذكر تعالى ذلك فى سورة البقرة وهو قوله (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد، وفى الآية مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ استدلت الوعيدية بهذه الآية على أمرين : أحدهما : على القطع بوعيد الفساق . والثانى : على خلودهم فى النار ، ووجه الاستدلال أن كلمة «من» فى معرض الشرط

تفيد الاستغراق ، وقد استقصينا فى تقرير كلامهم فى سورة البقرة فى تفسير قوله (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وبالغنا فى الجواب عنها ، وزعم الواحدى أن الأصحاب سلكوا فى الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة . قال : وأنا لاأرتضى شيئا منها لأن التى ذكروها اما تخصيص . واما معارضة ، وإما إضمار ، واللفظ لايدل على شىء من ذلك قال : والذى أعتمده وجهان : الأول : إجماع المفسرين على أن الآية نزلت فى كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة . والثانى : أن قوله (فجزاؤه جهنم) معناه الاستقبال أى انه سيجزى بجهنم ، وهذا وعيدقال: وخلف الوعيد كرم . وعندنا أنه يجوزان يخلف الله وعيد المؤمنين ، فهذا حاصل كلامه الذى زعم انه خير مما قاله غيره .

وأقول : أما الوجه الأول فضعيف ، وذلك لأنه ثبت فى أصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ، فاذا ثبت ان اللفظ الدال على الاستغراق حاصل ، فنزوله فى حق الكفار لايقدح فى ذلك العموم ، فيسقط هذا الكلام بالكلية ، ثم نقول : كما أن عموم اللفظ يقتضى كونه عاما فى كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة ، فكذا ههنا وجه آخر يمنع من تخصيص هذه الآية بالكافر ، وبيانه من وجوه : الأول : انه تعالى أمر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم مايحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد ، فابتدأ بقوله (وماكان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) فذكر فى هذه الآية ثلاث كفارات : كفارة قتل المسلم فى دار الاسلام ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الحرب ، وكفارة قتل المسلم عند سكونه مع أهل الذمة وأهل العهد ، ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد ، فلما كان بيان حكم قتل الخطا بيانا لحكم اختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل العمد الذى هو كالضد لقتل الخطا . وجب أن يكون أيضا مختصا بالمؤمنين ، فان لم يختص بهم فلا أقل من دخولهم فيه . الثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل فتبينوا ولاتقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا) وأجمع المفسرون على أن هذه الآيات إنما نزلت فى حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فأسلموا فقتلوهم وزعموا أنهم إنما أسلموا من الخوف ، وعلى هذا التقدير : فهذه الآية وردت فى نهى المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان ؛ وهذا أيضا يقتضى أن يكون قوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) نازلا فى نهى المؤمنين عن قتل المؤمنين حتى يحصل التناسب ، فثبت بما ذكرنا أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار . الثالث : أنه ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وبهذا الطريق عرفنا أن قوله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وقوله (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما) الموجب للقطع هو السرقة ، والموجب للجلد هو الزنا ،

فكذا اهنا وجب أن يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد ، لأن هذا الوصف مناسب لذلك الحكم، فلزم كون ذلك الحكم معللا به ، واذا كان الأمر كذلك لزم أن يقال : أينما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم ، وبهذا الوجه لا يبقى لقوله: الآية مخصوصة بالكافر وجه .

﴿الوجه الرابع﴾ أن المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد إما أن يكون هو الكفر أو هذا القتل المخصوص، فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل ، فحينئذ لا يكون لهذا القتل أثر البتة فى هذا الوعيد ، وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى ما يقال : ان من يتعمد قتل نفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ، لأن القتل العمد لما لم يكن له تأثير فى هذا الوعيد جرى مجرى النفس ومجرى سائر الأمور التى لا أثر لها فى هذا الوعيد ، ومعلوم ان ذلك باطل ، وان كان منشأ هذا الوعيد هو كونه قتلا عمدا فحينئذ يلزم أن يقال : أينما حصل القتل يحصل هذا الوعيد ، وحينئذ يسقط هذا السؤال ، فثبت بما ذكرنا أن هذا الوجه الذى ارتضاه الواحدى ليس بشىء .

﴿وأما الوجه الثانى﴾ من الوجهين اللذين اختارهما فهو فى غاية الفساد لأن الوعيد قسم من أقسام الخبر ، فاذا جوز على الله الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله ، وهذا خطأ عظيم ، بل يقرب من أن يكون كفراً ، فان العقلاء أجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب، ولأنه إذا جوز الكذب على الله فى الوعيد لأجل ما قال : إن الخلف فى الوعيد كرم ، فلم لا يجوز الخلف أيضاً فى وعيد الكفار ، وأيضاً فاذا جاز الخلف فى الوعيد لغرض الكرم ، فلم لا يجوز الخلف فى القصص والأخبار لغرض المصلحة ، ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى إلى الطعن فى القرآن وكل الشريعة فثبت أن كل واحد من هذين الوجهين ليس بشىء . وحكى القفال فى تفسيره وجها آخر، هو الجواب وقال : الآية تدل على أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر، لكن ليس فيها أنه تعالى يوصل هذا الجزاء إليه أم لا ، وقد يقول الرجل لعبده : جزاؤك أن أفعل بك كذا وكذا ، إلا أنى لا أفعله ، وهذا الجواب أيضاً ضعيف لأنه ثبت بهذه الآية أن جزاء القتل العمد هو ما ذكر ، وثبت بسائر الآيات أنه تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين . قال تعالى (من يعمل سوأ يجز به) وقال (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وقال (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) بل إنه تعالى ذكر فى هذه الآية ما يدل على أنه يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله (وأعد له عذابا عظيما) فان بيان أن هذا جزاؤه حصل بقوله (فجزاؤه جهنم خالداً فيها) فلو كان قوله (وأعد له عذابا عظيما) إخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا ، فلو حملناه على الاخبار عن أنه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار ، فكان ذلك أولى.

واعلم أنا نقول : هذه الآية مخصوصة فى موضعين : أحدهما : أن يكون القتل العمد غير عدوان كما فى القصاص فانه لايحصل فيه هذا الوعيد البتة . والثانى : القتل العمد العدوان إذا تاب عنه فانه لايحصل فيه هذا الوعيد ، وإذا ثبت دخول التخصيص فيه فى هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما إذا حصل العفو بدليل قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وأيضاً فهذه الآية إحدى عمومات الوعيد ، وعمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد ، وماذكره فى ترجيح عمومات الوعيد قد أجبنا عنه وبينا أن عمومات الوعد راجحة ، وكل ذلك قد ذكرناه فى سورة البقرة فى تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

﴿المسألة الثانية﴾ نقل عن ابن عباس أنه قال : توبة من أقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة ، وقال جمهور العلماء : إنها مقبولة ، ويدل عليه وجوه :

﴿الحجة الأولى﴾ أن الكفر أعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة عن الكفر فالتوبة من هذ القتل أولى بالقبول .

﴿الحجة الثانية﴾ قوله تعالى فى آخر الفرقان (والذين لايدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا) وإذا كانت توبة الآتى بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة فى هذه الآية مقبولة : فبأن تكون توبة الآتى بالقتل العمد وحده مقبولة كان أولى

﴿الحجة الثالثة﴾ قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر ، فبأن يعفو عنه بعد التوبة أولى و الله أعلم .

تم الجزء العاشر ، ويليه إن شاء الله تعالى الجزء الحادى عشر . وأوله قوله تعالى ﴿ياأيها الذين آمنوا إذا ضربتم فى سبيل الله﴾ من سورة النساء . أعان الله على إكماله

فهرست

الجزء العاشر

من

التفسير الكبير

للإمام

الفخر الرازي

صفحة	
٢	قوله تعالى «إنما التوبة على الله» الآية
٦	« «وليست التوبة للذين يعملون السيئات»
٧	« «حتى إذا حضر أحدهم الموت»
٨	« «ولا الذين يموتون وهم كفار»
٩	« «أولئك أعتدنا لهم عذاباً أليما»
١٠	« «يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم» الآية
١١	« «إلا أن يأتين بفاحشة مبينة»
١٢	« «فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً»
١٣	« «وإن أردتم استبدال زوج»
١٤	« «أتأخذونه بهتاناً» الآية
١٥	« «وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم» الآية
١٦	« «وأخذن منكم ميثاقا غليظا»
١٧	« «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم»
٢٤	« «حرمت عليكم أمهاتكم» الآية
٢٩	« «وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم»
٣١	« «وأمهات نسائكم»
٣٢	« «وربائبكم اللاتى فى حجوركم»
٣٤	« «وحلائل أبنائكم» الآية
٣٥	« «وأن تجمعوا بين الأختين»
٣٨	« «والمحصنات من النساء» الآية
٤٢	« «وأحل لكم ما وراء ذلكم»

صفحة	
٤٥	قوله تعالى «أن تبتغوا بأموالكم محصنين»
٤٨	« «فما استمتعتم به منهن» الآية
٥٤	« «ولا جناح عليكم فيما تراضيتم»
٥٥	« «ومن لم يستطع منكم طولا»
٥٩	« «فمما ملكت أيمانكم» الآية
٦٠	« «بعضكم من بعض» الآية
٦١	« «فانكحوهن باذن أهلهن»
٦٢	« «وآتوهن أجورهن بالمعروف»
٦٣	« «فاذا أحصن» الآية
٦٥	« «يريد الله ليبين لكم» الآية
٦٧	« «والله يريد أن يتوب عليكم»
٦٨	« «يريد الله أن يخفف عنكم»
٦٩	« «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» الآية
٧٠	« «إلا أن تكون تجارة» الآية
٧٢	« «ومن يفعل ذلك عدوانا»
٧٣	« «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه»
٧٩	« «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم»
٨٢	« «للرجال نصيب مما اكتسبوا»
٨٣	« «ولكل جعلنا موالى» الآية
٨٤	« «والذين عقدت أيمانكم»
٨٧	« «الرجال قوامون على النساء»
٨٩	« «واللاتى تخافون نشوزهن»
٩١	« «وإن خفتم شقاق بينهما» الآية
٩٤	« «واعبدوا الله ولا تشركوا به»

صفحة

٩٥ قوله تعالى «وبذى القربى» الآية
٩٦ « «والصاحب بالجنب» الآية
٩٧ « «وما ملكت أيمانكم إن الله لايحب من كان مختالا فخوراً»
٩٨ « «الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل» الآية
٩٩ « «والذين ينفقون أموالهم رئاء الناس»
١٠٠ « «وماذا عليهم لو آمنوا بالله»
١٠١ « «إن الله لايظلم مثقال ذرة»
١٠٣ « «وإن تك حسنة يضاعفها»
١٠٥ « «فكيف إذا جئنا من كل بشهيد» الآية
١٠٦ « «ولا يكتمون الله حديثا»
١٠٧ « «ياأيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى» الآية
١١١ « «وان كنتم مرضى أوعلى سفر»
١١٢ « «أولامستم النساء» الآية
١١٣ « «فتيمموا صعيداً طيباً» الآية
١١٤ « «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب» الآية
١١٦ « «من الذين هادوا يحرفون الكلم»
١١٨ « «وراعنا ليا بألسنتهم» الآية
١١٥ « «فلا يؤمنون إلا قليلا»
١٢٠ « «ياأيها الذين أوتوا الكتاب»

صفحة

١٢٣ قوله تعالى «إن الله لا يغفر أن يشرك به»
١٢٦ « «ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم»
١٢٧ « «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت»
١٢٩ « «أم لهم نصيب من الملك»
١٣١ « «فاذاً لا يؤتون الناس نقيراً»
١٣٢ « «أم يحسدون الناس» الآية
١٣٤ « «إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً» الآية
١٣٦ « «والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات» الآية
١٣٧ « «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها» الآية
١٤٠ « «وإذا حكمتم بين الناس»
١٤٢ « «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول» الآية
١٤٦ « «فان تنازعتم فى شىء» الآية
١٥٢ « «ذلك خير وأحسن تأويلا»
١٥٣ « «ألم تر إلى الذين يزعمون»
١٥٥ « «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله» الآية
١٥٦ « «فكيف إذا أصابتهم مصيبة»
١٥٨ « «فأعرض عنهم وعظهم»
١٥٩ « «وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع باذن الله» الآية

صفحة	
١٦١	قوله تعالى «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم»
١٦٣	« «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك» الآية
١٦٥	« «ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا»
١٦٦	« «ولو أنا كتبنا عليهم» الآية
١٦٨	« «وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيما» الآية
١٦٩	« «ومن يطع الله والرسول»
١٧٥	« «ذلك الفضل من الله» الآية
١٧٦	« «يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم» الآية
١٧٧	« «وإن منكم لمن ليبطئن» الآية
١٧٩	« «فان أصابتكم مصيبة» الآية
١٧٩	« «ولئن أصابكم فضل من الله»
١٨٠	« «فليقاتل فى سبيل الله» الآية
١٨١	« «ومالكم لا تقاتلون» الآية
١٨٣	« «الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله» الآية
١٨٤	« «ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم» الآية
١٨٦	« «قل متاع الدنيا قليل» الآية
١٨٧	« «أينما تكونوا يدرككم الموت»
١٨٨	« «وإن تصبهم حسنة»
١٨٩	« «فمال هؤلاء القوم» الآية
١٩٠	« «ما أصابك فى حسنة فمن الله»

صفحة	
١٩٣	قوله تعالى «من يطع الرسول فقد أطاع الله»
١٩٤	« «ويقولون طاعة» الآية
١٩٦	« «أفلا يتدبرون القرآن» الآية
١٩٨	« «وإذا جاءهم أمر من الأمن»
٢٠٠	« «لعلمه الذين يستنبطونه منهم»
٢٠٢	« «ولولا فضل الله عليكم» الآية
٢٠٣	« «فقاتل فى سبيل الله» الآية
٢٠٤	« «عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا» الآية
٢٠٥	« «من يشفع شفاعة حسنة»
٢٠٧	« «ومن يشفع شفاعة سيئة»
٢٠٨	« «وإذا حييتم بتحية» الآية
٢١٥	« «إن الله كان على كل شىء حسيبا»
٢١٦	« «الله لا إله إلا هو ليجمعنكم»
٢١٨	« «فما لكم فى المنافقين فئتين»
٢٢٠	« «ودوا لو تكفرون» الآية
٢٢٣	« «أو جاؤكم حصرت صدورهم»
٢٢٥	« «ستجدون آخرين يريدون»
٢٢٦	« «وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا»
٢٢٩	« «ومن قتل مؤمنا خطأ» الآية
٢٣٤	« «فان كان من قوم عدو لكم»
٢٣٥	« «وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق»
٢٣٦	« «فمن لم يجد فصيام شهرين»
٢٣٧	« «ومن يقتل مؤمناً متعمدا»

تم الفهرس